University of St. Michael's College
3 1761 08051813 7

ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

6596

3850

REVUE
DES
SCIENCES ECCLESIASTIQUES

REVUE

DES SCIENCES

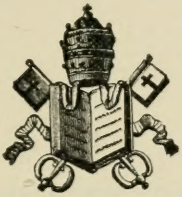
ECCLESIASTIQUES

PUBLIÉE PAR DES PROFESSEURS

DU COLLEGE THEOLOGIQUE DE LILLE

4213

Οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως,
Οὔθ' ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως.
(CLEM. ALEX. *Strom.* l. v, c. 1).



Ubi Petrus, ibi Ecclesia;
Ubi Ecclesia, ibi vita æterna.
(S. AMBROS. *in Ps.* XL, *n.* 30).

N° 290. — Janvier 1884

CINQUIÈME SERIE. — TOME IX (XLIXe DE LA COLLECTION)

12 Numéros par an. — 12 Francs

ST. MICHAEL'S COLLEGE LIBRARY

AMIENS
Ve ROUSSEAU-LEROY, ÉDITEUR
BUREAUX DE LA REVUE
Rue St-Fuscien, 16

PARIS
VICTOR LECOFFRE, LIBRAIRE
Rue Bonaparte, 90

PARIS { ROGER et CHERNOVITZ, libraires
7, rue des Augustins

LONDRES { BARTHES ET LOWELL
14, Great Malberought Street

1884

QU'EST-CE QU'UN NONCE?

C'est à cette question que s'est efforcé de répondre simplement et brièvement, autant que possible, l'auteur des pages suivantes. Ecrites sans autre passion que celle de la vérité et dans le but d'éclairer les catholiques sur l'une des grandes institutions de la papauté, puissent-elles exciter dans le cœur de ceux qui les liront, un dévouement plus vif plus pour le Saint-Siége et un respect plus grand à l'égard de ses Envoyés !

I

Des Nonces en général.—Leur origine et leurs droits.

L'histoire ecclésiastique nous apprend d'une manière certaine que, de tout temps et dès les premiers siècles de l'Eglise, le Siège apostolique a eu, dans les diverses parties du monde, des personnages investis d'une juridiction soit *temporaire*, soit *stable*, qui représentaient le Pontife romain, et excercaient sa puissance dans les contrées qui leur avaient été assignées.

Ces personnages ont porté divers noms, à diverses époques. On les appelait, à Constantinople, *apocrisiaires*; ailleurs, *vicaires apostoliques*. Plus tard on leur donna le nom de *Légats*. Ils étaient de deux sortes : les Légats *nés* et les Légats *envoyés*.

Aujourd'hui les Légats nés ayant disparu, il n'y a plus que des Légats envoyés qui sont ou ne sont pas cardinaux.

Les *Légats* cardinaux sont *ordinaires* (c'est-à-dire ayant une juridiction stable et permanente), ou *extraordinaires* (c'est-à-dire n'ayant qu'une juridiction temporaire). Les premiers sont ou plutôt étaient établis dans certaines provinces de l'Etat pontifical pour les gouverner. Les seconds ne sont envoyés en dehors des Etats pontificaux qu'à *titre extraordinaire*, pour traiter une affaire plus ou moins grave ; et ils portent alors le nom de Légats *a latere*, nom qui leur est exclusivement réservé aujourd'hui (1).

Les Légats non cardinaux, désignés pour gouverner certaines provinces des Etats de l'Eglise, s'appelaient *Ablégats* ou Délégats ; ceux qui sont envoyés dans les divers pays autres que l'Etat pontifical s'appellent *Nonces*. C'est de cette dernière sorte de Légats que j'ai à m'occuper ici, en faisant observer que le titre de Légat ne se donne pas d'ordinaire à un simple Nonce, encore qu'il soit investi du pouvoir de *Légat* a *latere*.

Qu'est-ce donc qu'un Nonce ? C'est un envoyé du Pape chargé de le représenter dans une province ou dans un Etat quelconque, et d'y exercer l'autorité apostolique dans la mesure qui lui est assignée par le Souverain-Pontife. « C'est, dit Moroni, un Prélat (évêque, ou archevêque, rarement patriarche) ambassa-

(1) « Un légat apostolique, dit Moroni, est, ou un Ambassadeur du Pape, représentant sa personne auprès des princes à qui il est envoyé pour affaires extraordinaires, ou le gouverneur d'une ou plusieurs provinces de l'Etat pontifical, qu'on appelle Légations. » Le même auteur fait remarquer que le nom de *Légat a latere* ne se donne qu'aux légats cardinaux, parceque, appartenant au *corps* du Pontife romain, ils sont censés détachés *a latere summi Pontificis*. (*Dizionario di erud. eccles.*, v°. *Legato*).

deur du Pape, représentant sa personne auprès des empereurs, des rois, des princes ou républiques, à qui il est envoyé par délégation ordinaire, et pour affaires extraordinaires, communément avec le pouvoir de Légat... Le Pape confère habituellement aux Nonces un titre d'archevêque *in partibus ;* quelquefois cependant les Nonces sont évêques d'Eglises appelées *résidentielles* » (1), comme le Nonce actuel de France.

L'origine des Nonciatures, sous leur forme actuelle, remonte au quinzième siècle. « Pour s'acquitter de la charge de l'apostolat qui leur incombe, vu les dissensions intestines occasionnées par les Primats, les Papes, dès le quinzième siècle, se virent obligés de leur retirer l'autorité de délégués du Saint-Siège, et d'envoyer *ex proprio latere* en Allemagne, en France, en Espagne, en Portugal, et dans d'autres royaumes, des nonces étrangers au pays et à tous les partis, prélats distingués par leur dignité ecclésiastique et agréables aux Souverains. Ainsi furent instituées les Nonciatures ordinaires près des cours catholiques et dans les villes capitales. » C'est ce que constate Pie VI dans sa réponse *super Nunciaturis.* (2)

Les Nonces, dans la discipline actuelle, ont des pouvoirs moins étendus que les anciens *vicaires apostoliques* et les *Légats-nés,* comme l'indique cette même réponse (3).

Les Nonciatures actuelles sont de deux classes : — dans la première classe sont comprises les nonciatures

(1) *Dizion. di erudit eccles. V° Nunzio.*

(2) *SS. D. N. Pii Papæ VI responsio ad Metropolitinum Moguntinum,* etc. *Romæ* 1790). Cet ouvrage est plein d'érudition et de preuves incontestables de l'usage immémorial, suivi par les Papes, d'envoyer leurs *apocrisiares* ou *nonces* dans les diverses parties du monde pour y en exercer une partie de leur puissance apostolique.

(3) *Ibid. Cap.* 8, *n°* 144.

d'Autriche, de France, d'Espagne et de Portugal, qui conduisent directement au Cardinalat. Les Nonciatures des autres pays ne sont que de seconde classe.

Ce serait se tromper que de voir dans un Nonce un simple ambassadeur du Pape, comme Prince temporel, et n'ayant à traiter d'autres affaires que celles qui rentrent dans les attributions des ambassadeurs ordinaires. Un Nonce, comme tout Légat du Pape, est un envoyé du Saint-Siège avec *puissance d'administrer les affaires ecclésiastiques qu'il appartient au Pape de régler en vertu de sa charge apostolique* : *Legatus apostolicus in genere est qui a Sede apostolica in certam provinciam mittitur cum potestate administrandi negotia ecclesiastica quæ sunt muneris apostolici.* (1) Un Nonce est, sans doute, un ambassadeur, mais c'est un ambassadeur *sui generis* qui représente le Pape surtout et avant tout, comme chef de l'Eglise, l'office de Nonce étant un office de l'ordre spirituel, ainsi qu'il résulte des paroles de Pie VI lequel, dans son Bref du 20 janvier 1787 à l'archevêque de Cologne, déclare *qu'il a constitué son Nonce pour gérer ses affaires et pour exercer conséquemment l'autorité apostolique qu'il lui a confiée.*

D'où il suit qn'un Nonce exerçant l'autorité du Pape dans le lieu qui lui a été assigné et dans les limites de son mandat n'est pas plus étranger en ce même lieu, que le Pape, qui n'est étranger nulle part. Pie VI dans son Bref cité tout à l'heure, se plaint que l'archevêque de Cologne n'ait pas voulu recevoir, ni reconnaître le Nonce apostolique, et ajoute ces paroles significatives : « au contraire vous le traitez *d'étranger*, comme si les affaires de votre diocèse ne le regardaient aucu-

(1) *Schmalzgrueber, in lib. I. Decretal., tit.* 30 *n.* 1

nement, et comme si Nous-mêmes Nous étions étranger dans l'Eglise et dans votre diocèse ; dans lequel, en vertu du droit de primauté établi par Jésus-Christ et transmis à Nous par Saint-Pierre Nous l'avons constitué... » Il est hors de doute, continue le Pape, que Nos Prédécesseurs, dès les temps les plus reculés, ont toujours usé du pouvoir d'envoyer leurs apocrisiaires, leurs légats, leurs nonces dans les diocèses des autres évêques, pouvoir qu'ils avaient certainement, » en vertu de leur droit de primauté.

Les Nonces ont une certaine juridiction qui leur est commune avec tous les Légats du Siège apostolique, et une juridiction qui leur est *propre*, en leur qualité de Nonces.

Comme tout Légat apostolique, un Nonce est investi, de droit commun, sur les archevêques, les évêques, prêtres et fidèles du pays où il est envoyé, d'une juridiction *ordinaire* et non déléguée, c'est-à-dire d'une juridiction attachée à son office et à sa dignité. (1) Toutefois le Souverain-Pontife peut restreindre la juridiction de ses Nonces, au point même que cette juridiction ne soit plus une juridiction *ordinaire*.

En règle générale, un Nonce peut, dans le lieu où il est envoyé, tout ce que peut l'évêque dans son diocèse, l'archevêque en sa province, le Primat dans la contrée où s'étend son autorité. Mais cette

(1) *Ferraris*, v° *Legatus*, *n.* 12 *et sqq.* Le Cardinal Pacca raconte qu'à son arrivée à Cologne où il avait été nommé nonce, il envoya à l'Electeur de Trèves le bref de créance du Pape. Son Altesse électorale fit répondre qu'elle ne reconnaîtrait la qualité de nonce de Mgr. Pacca et ne le recevrait à sa cour, que lorsqu'il aurait reçu un autre Bref de créance, sans le maintien *du titre d'ordinaire*. Mgr. Pacca, après une réponse du Saint-Siège, signifia que le Saint-Siège ne pouvait ni s'éloigner du style d'usage, ni renoncer à ses justes droits. (*Nonciature de Cologne*, c. 4.)

règle générale souffre plusieurs exceptions; ainsi un Nonce ne peut de droit commun exercer aucune juridiction dans toutes les matières *expressément réservées à l'ordinaire propre* par les saints canons, par le concile de Trente et par les constitutions apostoliques.

Quand on dit qu'un Nonce peut dans le pays confié à ses soins tout ce que peut le Pape, il faut entendre ce *tout* des matières qui n'ont pas été expressément réservées au Saint-Siège, à moins d'une concession spéciale.

Les Nonces, avant le saint Concile de Trente, pouvaient, comme juges ordinaires, connaître et juger en première instance les causes ecclésiastiques de la région où ils résidaient; mais, depuis ce concile, ils n'ont droit de les juger qu'en seconde instance ou en appel.

Encore qu'ils soient supérieurs aux Evêques et aux Archevêques du lieu où ils sont établis, les Nonces ne peuvent plus, depuis le même Concile, procéder contre les Evêques à raison des délits ou crimes que ceux-ci auraient pu commettre. Les Pères de Trente ont réservé les causes criminelles des évêques au Siège-Apostolique, et leurs causes moins graves au Concile provincial.

Les Nonces ont le droit d'accorder pour des œuvres pies plus de cent jours, mais moins d'une année d'indulgence.

Ils peuvent, ainsi que l'a décidé plusieurs fois la sacrée Congrégation du Concile, assister validement au mariage des fidèles soumis à leur juridiction, mais ils ne peuvent, d'après plusieurs décisions de la même Congrégation, approuver les confesseurs ou conférer les saints ordres.

Dans la discipline actuelle, les Nonces reçoivent, au

moment de leur envoi, des lettres en forme de Bref, qui expriment et déterminent les facultés que le Pape leur confère. Ces facultés peuvent être plus étendues ou plus restreintes que celles que leur accorde le droit commun. C'est d'après la teneur du Bref pontifical qu'il faut juger du pouvoir de chaque Nonce, (1) en se rappelant que ce pouvoir est une délégation du Pape dans les affaires qui relèvent directement du Siège apostolique.

Autre chose est le pouvoir des Nonces, autre chose est l'exercice de ce pouvoir. Rome consent à ce que ses Nonces n'usent pas de toutes leurs facultés; mais, si restreintes qu'elles soient *en fait* (sinon *en droit*) dans certains pays, ils y exercent pourtant plus d'une fonction importante. Ainsi, en France, ils sont chargés de faire les informations canoniques de vie et mœurs des ecclésiastiques nommés aux archevêchés, et aux évêchés; et, partout où ils résident, ils doivent s'efforcer de conserver les princes et les peuples confiés à leur sollicitude dans la foi et l'attachement au Saint-Siège, veiller, autant que possible, à l'observation des constitutions Pontificales, informer le Pape de tout ce qui concerne le bien de l'église et l'intérêt des âmes, etc. etc.

Les Nonces ont toujours occupé partout un rang distingué. Ceux de Cologne furent au commencement

(1) Le Nonce de Cologne, avait une juridiction qui s'étendait sur une partie de l'Allemagne, sur le Palatinat, etc. Il avait son tribunal où il exerçait cette juridiction dans les limites tracées par le Pape, et auquel pouvaient recourir les fidèles des divers diocèses; le Nonce du Portugal avait la surintendance des ordres religieux, la concession des dispenses de mariages et des grâces du Saint-Siège, la communication des causes ecclésiastiques aux tribunaux dépendants de la nonciature: c'est ce que constate le cardinal Pacca dans ses *Mémoires*.

considérés comme autant de souverains, et traités comme tels dans les cours électorales et princières : même à la fin du 18e siècle, le Nonce de Cologne était regardé comme un grand personnage, et la plupart des évêques et des abbés conservaient encore l'antique vénération et un souverain respect pour ce représentant du Saint-Siège, ainsi que le constate le Cardinal Pacca (1). J'ajoute qu'aujourd'hui même, dans les diverses cours, le Nonce est à la tête du corps diplomatique, dont il a la présidence.

A chaque Nonciature sont attachés au moins un *Auditeur* et un *Secrétaire*.

II

De l'Institution légitime des Nonces.

J'aborde ici la question de savoir si le Souverain-Pontife a le droit d'avoir des Nonces qui représentent sa personne et exerçent son autorité dans les diocèses où il juge à propos de les envoyer. En d'autres termes, la création ou l'institution des Nonces est-elle une institution légitime ?

Marc Antoine de Dominis, auteur du livre *De Republicâ ecclesiasticâ*, Richer dans ses écrits *de potestate ecclesiasticâ et politicâ*, Eybel dans son livre *Quid est Papa* (2) et les quatre métropolitains d'Allemagne, à savoir l'archevêque de Mayence, celui de Trèves, et ceux de Cologne et de Salzbourg, n'allaient pas jusqu'à nier que le Pape pût envoyer *ad tempus* des Légats

(1) *Nonciature de Cologne*, Documents n° 1.

(2) Les livres de ces trois auteurs ont été condamnés par le Saint-Siège.

et des Nonces dans certains cas extraordinaires; mais ils osaient affirmer que l'envoi de Nonces avec une juridiction stable ou permanente était un abus par lequel le Pape envahissait les propres droits des évêques.

Dans sa réponse magistrale, sur les Nonciatures, précédée du Bref *Potuissemus* du 14 Novembre 1787, Pie VI enseigne quelle est sur ce point la véritable doctrine de l'Eglise et déclare erronées et condamnées les opinions contraires (1).

Or la vraie doctrine de l'Eglise est que le Pontife romain a le droit d'avoir, surtout dans les lieux éloignés, des hommes qui représentent sa personne absente, excerçent sa juridiction et son autorité conférée par une délégation stable, et remplissent ses fonctions.

Cette vérité importante résulte, comme le démontre Pie VI, de la nature et du caractère même de la primauté pontificale, de la discipline constante de l'Eglise depuis les premiers siècles, de l'autorité des lois ecclésiastiques et des lois impériales, et enfin du sentiment commun des canonistes et des jurisconsultes surtout allemands et même protestants. (2)

Et en effet, dès lors que le Pape a, en vertu de sa

(1) *Bouix. De cur. Rom. p.* 4, *Sec. I, c* 1. D'après cet auteur, les anciens gallicans prétendaient que le Pape ne pouvait, par suite des libertés gallicanes, établir en France des Légats ou Nonces stables avec une juridiction ordinaire, et que les Légats *a latere* envoyés *ad tempus* ne devaient pas exercer leur juridiction sans l'assentiment du gouvernement.

(2) *Resp. sup. Nunc c.* 8, *sect.* 2, *n.* 24 *et seqq.* Dans sa constitution *super gentes et regna* le Pape Jean XXII avait déjà enseigné que le Pontife romain, ne pouvant personnellement parcourir tous les pays soumis à son autorité avait le droit d'envoyer au besoin ses Légats dans les diverses parties du monde *qui vices ipsius supplendo errata corrigant, aspera in plana convertant, et commissis sibi populis salutis incrementa ministrent.* (*Extravag., comm., tit. I.*)

primauté de juridiction, le droit de paître les brebis et les agneaux, c'est à-dire de gouverner les pasteurs et les fidèles eux-mêmes, et par conséquent le troupeau tout entier, il a le droit par là-même de paître, de régir chacun des troupeaux et toutes les parties du troupeau universel, et par suite, de veiller sur l'Eglise en général et sur chacune des églises particulières confiées à sa sollicitude suprême, non-seulement en réprimant les désordres qui viendraient à s'y glisser, mais en les prévenant, autant que possible, et en conservant le bien qui s'y fait. Or, comme le Souverain-Pontife ne peut remplir cette charge par lui-même et à lui seul, il a le devoir et le droit d'avoir non-seulement des envoyés extraordinaires qui puissent intervenir en son lieu et place, dans les cas où le mal appelle son intervention, mais aussi des envoyés ordinaires qui, ayant une résidence fixe, préviennent le mal, conservent le bien et lui donnent une heureuse impulsion (1). On ne voit pas pourquoi les Pontifes romains qui, de l'aveu de tous les catholiques, sont chargés du soin de gouverner l'Eglise universelle, et par là même les églises particulières, n'auraient le droit d'user de leur puissance sur ces églises que dans les cas extraordinaires où le mal se serait produit, et seraient réduits nécessairement à l'inaction

(1) L'archevêque de Cologne dans un *pro memoriâ* adressé a la Diète de l'Empire, n'avait pas craint d'affirmer que le *Pape ne peut envoyer des Légats* dans les *archevêchés* ou *évêchés* que *pour des cas urgents*, et cela afin de conserver *l'unité* et la *pureté de la foi catholique;* que *par conséquent* les nonciatures *permanentes et investies d'une juridiction sont prohibées*. D'après ce système, le Pape ne serait rien de plus qu'un simple évêque dans les *cas ordinaires*, frère des autres évêques, mais non leur supérieur; il n'aurait à exercer ses fonctions de *primat* que dans les cas *extraordinaires*, et alors sa primauté ne serait plus qu'une primauté accidentelle, adventice !!

dans les cas ordinaires où il s'agit d'empêcher le mal de se produire et de veiller à la conservation en même temps qu'au développement du bien. Est-ce que l'idée de primauté ordinaire n'entraîne pas nécessairement la juridiction permanente et ordinaire ? « Donc, conclut Mgr. Audisio, celui qui a reçu de Dieu la charge permanente de paître, régir et gouverner l'Eglise universelle (1) doit aussi avoir le droit, comme le devoir, de faire par autrui ce à quoi il ne suffirait pas personnellement ; le droit non seulement de se montrer lorsque le troupeau est déjà empoisonné ou mort de faim, lorsque la foi de l'Eglise est pervertie, ou que le gouvernement et la discipline de l'Eglise sont bouleversés, mais d'exercer une action constante, de tenir l'œil ouvert et la main étendue sur toutes les parties. Or l'œil et le bras du Pontife, ce sont les légats (ou nonces) » (2).

Cette même vérité est aujourd'hui mise en un nouveau jour par suite de la décision du Concile du Vatican, frappant d'anathème quiconque nierait que le pouvoir du Pape est un *pouvoir ordinaire et immédiat, soit sur toutes les Eglises et sur chaque Eglise, soit sur tous les pasteurs et les fidèles et sur chaque pasteur et fidèle* (3).

Et en effet, dès lors que le Pape a une juridiction ordinaire, immédiate, épiscopale, non-seulement sur tous les fidèles et chacun en particulier, mais aussi sur tous les pasteurs et chacun d'eux, il a le droit d'exercer cette juridiction, soit par lui-même, soit par

(1) *V. Conc. Florent. Sess. XXI.*

(2) *Diplomatie ecclésiastique. Titre VIII. N°* 5 *et* 6.

(3) *Conc. Vatic.* Avant de porter cet anathème, le Concile avait enseigné et déclaré que le *pouvoir de juridiction* du *pontife romain*, qui est *vraiment épiscopal, était immédiat.*

des légats ou nonces auxquels il communique sa juridiction dans une mesure plus ou moins étendue (1).

Le Pape, d'après la décision conciliaire du Vatican, est l'évêque de tous les évêques et de tous les fidèles, l'évêque de chaque évêque et de chaque fidèle ; donc il peut intervenir comme évêque dans chaque diocèse. et y exercer soit par lui, soit par d'autres tous les actes de la juridiction épiscopale. Et si l'on alléguait contre cette doctrine qu'un diocèse ne peut être régi par deux évêques à la fois, je répondrais avec saint Thomas (2) que, deux causes dont l'une et subordonnée

(1) Monseigneur Darboy, mort glorieusement sous la commune, avait, dans une lettre au Pape, affirmé que le pouvoir du Pontife romain sur les diocèses épiscopaux, n'était ni *ordinaire* ni *immédiat*. Il pensait que le Pontife de Rome ne pouvait interposer son autorité sur un diocèse étranger au sien que dans le cas de nécessité évidente ; il pensait également que le droit divin en vertu duquel l'Evêque est seul juge en son diocèse est méconnu, dès qu'en dehors du cas précité de nécessité évidente, le Souverain Pontife se mêle dans les affaires de ce diocèse ; le même Prélat déclarait qu'il était résolu à résister de toutes ses forces et à prendre des mesures pour que l'intervention directe du Pape n'eut pas lieu en dehors du cas de nécessité, prétendant que la manière d'agir des Réguliers, de la Nonciature et des Congrégations romaines a pour but d'amener l'intervention directe du Souverain-Pontife dans les diocèses. A ces observations de Mgr l'Archevêque de Paris (relatées dans la lettre même du Pape), Pie IX crut devoir faire une réponse doctrinale, prélude de la décision conciliaire, dans laquelle il réfuta victorieusement les opinions de Mgr Darboy, en montrant que le Pontife romain avait une juridiction ordinaire et immédiate sur toute l'Eglise et que cette autorité du Pape n'empêchait pas l'autorité des évêques qui sont à la tête des Diocèses canoniquement érigés, d'être une autorité ordinaire. (*Lettre du 26 octobre 1865*).

(2) « Inconveniens esset quod duo *æqualiter* super eamdem plebem constituerentur ; sed quod duo, quorum unus est principalior alio, super eamdem plebem constituantur non est inconveniens : et secundum hoc super eamdem plebem *immediate* sunt et sacerdos parochialis, et episcopus, et Papa. » (*In IV, dist.* 17, 9, 3, *art.* 3 *quæstiuncul.* 3, *ad* 3).

à l'autre pouvant agir ensemble, il ne répugne nullement qu'un diocèse soit régi en même temps par le Pape, cause universelle et supérieure, et par l'Evêque, cause particulière et d'un ordre inférieur.

Le droit ou la légitimité des Nonciatures découle donc, quant à sa nature et à son étendue, de l'étendue même de la primauté du Pape, et par conséquent on ne saurait dire avec Eybel, « que la mission de l'évêque dans son diocése équivaut à la mission du Pape dans le sien, que l'Eglise est une confédération de diocèses, dont les chefs n'ont le droit de s'immiscer dans les affaires les uns des autres, que pour le bien de l'unité; que seulement elles ont un Président général qui n'a d'autre prérogative que de suppléer à la négligence des évêques et de conserver l'unité » ; car s'il en était ainsi, il faudrait dire que les légats ou nonces du Pape ont à peine quelque puissance, et que l'Eglise n'a pas de pouvoir central qui la gouverne d'une manière réelle et efficace : doctrine contraire à la parole de Dieu soit écrite, soit traditionnelle, et démentie par l'histoire elle-même (1).

III.

De l'importance et de l'utilité des Nonces.

On a remarqué avec raison que, comme tout prince a la charge de maintenir l'ordre et la tranquillité à l'intérieur en même temps que la concorde et la paix avec le dehors, ainsi le suprême pouvoir spirituel a le devoir de maintenir l'ordre et la discipline dans la

(1) *Diplomat. ecclésiat. tit. VII, N.* 3.

hiérarchie ecclésiastique qui est sous sa dépendance, tout en procurant, par ses rapports avec les autorités civiles, la concorde de l'Eglise et de l'Etat. De là surgissent pour le Pontife romain deux sortes de relations publiques et souveraines dans lesquelles s'exerce la diplomatie ecclésiastique, qui a été définie le *Droit central de l'Eglise appliqué ou en action dans la grande sphère de la chrétienté* (1).

Les relations du Pape avec les évêques et les fidèles sont des relations nécessaires ; le Pape est essentiellement le chef de l'Eglise ; or il exerce sa charge propre, gouverne par lui-même ou par des envoyés.

Encore que, d'après l'ordre établi de Dieu, les gouvernements civils doivent être chrétiens et avoir par là même des rapports de subordination avec le chef de la société chrétienne, il arrive trop souvent en fait que l'autorité civile n'est pas chrétienne, et même qu'aucune relation n'existe entre le Pape et tel ou tel gouvernement civil. C'est un malheur au point de vue spirituel et temporel ; car lorsque les relations du Pape avec les autorités civiles sont ce qu'elles doivent être, il en résulte de grands avantages pour l'État et aussi pour l'Église elle-même.

Or l'un des moyens actifs et efficaces dont le Pape peut se servir pour entretenir ses relations avec l'Episcopat d'une part, et d'autre part avec le Gouvernement d'un pays, c'est, sans aucun doute, l'établissement des Légations ou Nonciatures, qui mettent ainsi le Pape en rapport presque journalier avec les diocèses et avec les nations elles-mêmes.

Si d'abord je considère les relations de la Papauté avec les diverses Eglises particulières, je puis dire que

(1) *Dipl. ecclésiast., tit. II. n. 1 et suiv.*

la Papauté a été le grand moyen dont Dieu s'est servi pour fonder ces Églises, pour les conserver dans la foi et l'unité, pour les y ramener au besoin; et qu' à leur tour les envoyés du Saint-Siège, sous le titre de vicaires apostoliques, de Légats ou de Nonces, ont été les féconds instruments que les Papes ont employés dans cette triple œuvre de fondation, de conservation et de restauration (1).

Si j'envisage ensuite les relations du Pape avec les nations et avec leurs gouvernements, je constate, à la suite de Mgr Audisio, que les Légats ou Nonces apostoliques ont été les grands traits-d'union entre le Chef de l'Eglise et les souverains temporels. « Byzance, dit-il, brisa ce trait-d'union et s'abîma; Charlemagne le releva, et soudain un éclair de civilisation passa de Rome dans les Gaules. Et dans la Bretagne et la Germanie, partout où pénétraient les envoyés du siége apostolique, la barbarie se dissipait. Mais l'hérésie glaça la première eflorescence de la civilisation, tant dans les cours que parmi les peuples, et la fit rétrograder vers la barbarie. L'empire de Constantinople, puis l'empire frank et l'empire germanique ont progressé ou reculé, suivi la voie de la justice ou de la tyrannie, selon la nature de leurs relations, amicales ou hostiles, avec le Saint-Siège. Ce sont là des faits, non particuliers à telle ou telle nation, mais constants et universels » (2).

Il y aurait toute une histoire intéressante à faire sur les services qu'ont rendus à la religion et à la civilisation les envoyés du Saint-Siège, à toutes les époques de l'Eglise, et sur ceux qu'ont rendus en particulier les Nonces depuis le quinzième siècle (3). On ne saurait

(1) *Diplom. ecclésiat. tit., XIV et suiv.*

(2) *Diplom. ecclésiat. tit., XIV. N. 4.*

(3) En 1556, le clergé de la Pologne, ravagée par les hérésies,

croire combien d'avantages a procurés à la religion catholique le rôle des nonces apostoliques, combien il a contribué à l'augmentation de la foi, au maintien de la discipline et de la paix ; *incredibile est quanto catholicæ rei bono, fidei salutiferæ incremento, disciplinæ et pacis commodo invigilaverint nuntii apostolici*, dit le célèbre Hartzheim (1). « Les bienfaits dont les Nonciatures, suivant Moroni (2), ont été la source pour les états et royaumes chrétiens sont innombrables, soit au point de vue religieux, soit au point de vue social. C'est grâce aux nonciatures ordinaires et permanentes que, dans plusieurs régions, la foi a été conservée, la discipline ecclésiastique maintenue ou restaurée, et la prospérité des gouvernants et des sujets assurée ».

Bornons-nous à signaler ici les avantages principaux qui résultent aujourd'hui encore de leur présence dans un pays, alors même que leur puissance y serait plus réduite *en fait* qu'elle ne l'est en *droit*.

Les Nonces rendent le Pape *présent* d'une *présence spéciale* dans tous les lieux où ils sont établis : représentants du pouvoir central de l'Eglise, à un titre que

s'adressait à un Nonce en ces termes : « Le premier remède à employer c'est qu'à l'avenir le Saint-Siège apostolique ait dans ce royaume, comme ailleurs, un Nonce ou Légat en permanence, homme instruit, vertueux, craignant Dieu, et versé dans les affaires, lequel résiderait à la cour et serait constamment à côté du Roi, pour l'avertir de ses devoirs, défendre la foi et la liberté de l'Eglise, entretenir dans le royaume l'obéissance et le respect envers le Siège apostolique et donner accès à tous les honnêtes gens qui voudraient recourir à sa protection. » (*Cf. Marten. Coll., vet. Scrip., Tom. VII.*) Le cardinal Pacca fait remarquer que l'état de la religion encore si prospère à Cologne à la fin du siècle dernier *était, on peut le dire sans exagération, le fruit des labeurs apostoliques et de la vigilance des nonces ordinaires de Cologne.* (*Nonciature de Cologne, chap.* 1er)

(1) *De jure publico ecclesiasticorum* etc.

(2) *Dizion. di erud. eccl. v° Nunzio.*

n'ont pas les évêques, ils mettent le centre en une communication plus intime avec la circonférence; ils lient plus particulièrement la tête aux membres; exerçant l'autorité du Pape qui leur est communiquée à un degré plus ou moins grand, ils manifestent et mettent en pratique cette vérité importante que le Pape a une juridiction immédiate et ordinaire dans chaque diocèse, contrairement à la doctrine des cours séculières (de l'ancienne France) qui niaient que le Pape *fut ordinaire dans les diocèses du royaume* (1). Les populations les saluent comme les représentants de la personne du Souverain Pontife, honorant en eux la dignité du chef de l'Eglise (2), et se rapprochent ainsi plus étroitement du Saint-Siège.

Les Nonces contribuent encore plus ou moins à unir plus spécialement entre eux les Évêques d'un même pays, en se servant de leur haute influence pour leur faire mieux apprécier les avantages d'une pareille union; et en même temps ils savent les attacher plus fermement au Saint-Siège en leur expliquant au besoin sa conduite et ses actes.

Les Nonces donnent au Pape, d'une part d'utiles renseignements qui l'éclairent et qui sont dégagés de tout esprit national ou diocésain; ils complètent ainsi on réforment même au besoin les relations que les Évêques adressent à Rome; d'autre part, ils peuvent insinuer ou faire ouvertement connaître à l'Episcopat les pensées, les tendances, les désirs du Saint-Siège.

Est-il besoin d'ajouter que les prêtres et même les simples fidèles ayant un facile accès auprès d'un Nonce,

(1) *Mém. du clergé de France*, T. 7, col. 62, 34 et suiv.

(2) *Bref à l'évêque de Przémysl*, 18 juin 1852. V. Univers du 22 juin.

peuvent solliciter son appui ou recourir à lui dans certains cas où son autorité peut leur être utile?

Quand un pays est sans Nonce, l'Eglise y est généralement dans un état moins florissant, moins avantageux pour le bien des âmes. Le vide que cause la suppression d'une Nonciature peut avoir des suites déplorables, et ne saurait être comblé par l'action de l'épiscopat, qui, si grande qu'elle puisse être, n'aura jamais à elle seule toute la fécondité qu'elle aurait, jointe à l'action d'un Nonce apostolique, « l'œil et la main du Pape »

J'entre ici dans un autre ordre de considérations.

C'est par ses Nonces que le Pape est en communication plus ou moins intime avec les gouvernements humains dont l'action peut être si salutaire ou si nuisible à l'Eglise. L'union de l'Eglise et de l'Etat qui est voulue de Dieu, est toujours chose très désirable et très avantageuse; or les Nonces sont le signe frappant de cette union qu'ils contribuent à conserver, à confirmer, et souvent à resserrer; que de fois un Etat aurait brisé avec le Saint-Siège s'il n'avait été retenu par la présence et l'action d'un Nonce intelligent (1)! Ceux-là seuls peuvent s'expliquer la longanimité des Papes avec les gouvernements dans telles ou telles circonstances, qui savent combien le maintien d'un Nonce est utile dans un pays, et combien son rappel pourrait être désastreux. Le Pape aime mieux une alliance avec l'Etat, quelque tiraillée qu'elle

(1) « Le nonce, dit le cardinal Pacca, doit être un ange de paix entre le Saint-Siège et la cour près laquelle il réside; il doit toujours montrer un esprit conciliateur pour éviter ou apaiser les controverses, les différents qui naissent ou peuvent naître en matière de religion et de discipline ecclésiastique. Le nonce doit se dépouiller de toute inclination naturelle, de tout intérêt personnel et faire connaître à Rome, avec une exactitude sévère, avec une scrupuleuse impartialité, l'état ou l'esprit de la cour près laquelle il réside. » Appendice sur les nonces.

soit, que l'absence de tout lien. Tant qu'un Nonce reste dans une nation, l'Église y apparait vraiment comme une société autonome, publique, et non simplement comme une association vulgaire, soumise en fait au droit commun. C'est en effet, grâce en partie à ses Nonces, que le Pape fait éclater sa puissance souveraine et indépendante, et qu'il traite avec les puissances du siècle, en qualité de chef *spirituel* de la société chrétienne. Aussi tient-il à agir par ces mêmes évêques auprès des gouvernements, au lieu de se mettre sur le terrain fragile et inconstant d'un droit qui méconnaît la divine autorité de l'épouse de Jésus-Christ.

J'ajoute que le Chef ou les Chefs d'un Etat sont généralement portés à avoir plus de déférence pour le Représentant direct du Pape, que pour les Evêques, d'autant que ceux-ci n'ont pas toujours la même manière de voir, et que la rupture avec Rome aurait plus d'inconvénients, même au point de vue politique, que la rupture avec tels ou tels Prélats. Un Nonce doux et ferme peut arrêter jusqu'à un certain point et tenir dans un certain respect un pouvoir hostile à l'Eglise, mais craignant de briser ouvertement avec elle. C'est qu'en effet un gouvernement cédera plus facilement à des réclamations secrètes du Pape, présentées diplomatiquement par un Nonce, qu'il ne céderait à des réclamations surtout publiques de l'Episcopat. D'un autre côté, si des Evêques venaient à excéder dans la forme, et même dans le fond, un Nonce pourrait, en intervenant au nom du Pape, ramener les choses à la vérité pratique que Rome excelle à trouver et à indiquer.

Enfin un Nonce, étant avant tout l'homme du Saint-Siège, plane au dessus des divisions politiques qui peuvent régner entre les catholiques et même

entre les Evêques d'une nation, et n'a d'autre objectif principal que les intérêts de l'Eglise auxquels il subordonne les autres intérêts, si justes qu'ils puissent être; tandis qu'avec d'excellentes intentions et sous l'inspiration d'un ardent patriotisme, des Evêques pourraient parfois excéder dans la défense de quelques intérêts de l'ordre temporel, et compromettre ainsi des intérêts supérieurs. Par son attitude, par ses paroles, par ses actes, un Nonce peut imprimer au clergé d'une nation un esprit qui, sans altérer ou détruire les sentiments patriotiques dont le prêtre est animé, règle ces sentiments et les modère dans l'intérêt de la patrie spirituelle et, par suite, de la patrie temporelle elle-même. Toutefois, on ne saurait nier que des Evêques puissent et doivent même au besoin avoir une autre attitude que celle d'un Nonce, tenu à des ménagements que Rome peut ne pas prescrire aux Evêques de garder.

Le dirai-je encore ? C'est dans les Nonciatures que, grâce à leurs rapports avec les Chefs d'Etat, avec les ministres, avec les ambassadeurs des diverses nations, avec les Evêques, les prêtres et les fidèles d'un pays, les envoyés du Saint-Siège se forment, grandissent, se développent et deviennent aptes à rendre plus tard, comme cardinaux, dans les congrégations romaines, des services inappréciables, à aider le Pape dans le gouvernement de l'Eglise et même à prendre parfois les rênes de ce gouvernement. Un Nonce, c'est ordinairement un cardinal *en fleur* ; c'est quelquefois un Pape en *herbe*.

Enfin ce qui achève de démontrer l'utilité des Nonces, c'est que Rome leur doit d'être régulièrement et fidèlement informée de tous les évènements qui surviennent dans les Etats où ils résident et aussi

dans les pays voisins, des nouvelles qui circulent, des dispositions et projets des souverains et de leurs ministres, des changements qui se préparent, etc. etc. Rome, à qui est confié le gouvernement spirituel de l'univers, a intérêt à connaître ce qui se passe dans le monde entier, et les renseignements de ses Nonces peuvent l'aider à prévenir ou à atténuer les maux de la religion, dans quelque partie de la terre que ce soit (1). Sans Nonces, le Pape serait comme isolé dans le monde ; il ignorerait souvent ce qu'il a intérêt à savoir et ne pourrait exercer une aussi salutaire action. On comprend aisément par là combien le Saint-Siège tient à avoir cette sorte de représentants auprès des divers gouvernements, et quels sacrifices il devra souvent s'imposer pour garder partout une si précieuse et si admirable institution. Les Nonces, par leur haute situation, sont souvent, mieux à même que les Evêques, de donner au Pape les renseignements dont il a besoin pour savoir s'il doit parler ou se taire, agir ou ne pas agir.

IV.

Objections contre les Nonciatures.

On a dit que les Nonciatures étaient pour les peuples une source d'inconvénients et de vexations. Pie VI répondait à cette objection des métropolitains d'Allemagne, en ces termes : « Vous devriez rougir d'avoir parlé publiquement des vexations et des inconvénients que les Nonciatures feraient peser sur les peuples, lorsqu'au contraire ils en retirent un avantage et

(1) Cf. *Appendice sur les Nonces, du Cardinal Pacca, passim.*

une grande utilité, puisqu'ils obtiennent des Nonces sans peines et sans frais ce qu'ils devraient solliciter à Rome du Souverain-Pontife lui-même (1).

On a dit encore que les légations ou les Nonciatures apostoliques avaient trop restreint les droits des Evêques, et trop reculé les limites de leur juridiction.

Que le Pape ait, en vertu de sa Primauté universelle, le droit d'avoir ses Nonces et ses Légats dans les provinces, c'est une vérité qu'aucun catholique ne saurait nier, et qu'admettait Fébronius lui-même ; donc les Évêques en aucun temps n'auraient dû s'insurger contre les Légats ou Nonces, et contre les pouvoirs pontificaux qui leur étaient communiqués. On ne saurait nier toutefois qu'à certaines époques les Légats et les Nonces apostoliques aient été investis de pouvoirs très étendus et aient exercé dans les diocèses un grand nombre d'actes juridictionnels à côté et au dessus de ce ceux qu'y exerçaient les Evêques. Mais était-ce un mal ? Non ; c'était plutôt un bien, et, pour le comprendre, il faut ici s'élever à quelques considérations générales, à la suite du savant auteur de la *Diplomatie ecclésiastique*, que j'ai souvent cité.

Le pouvoir suprême dans l'Eglise est toujours *un et toujours le même* : toujours et partout le Pape doit paître les agneaux et les brebis ; toujours et partout il doit confirmer ses frères dans l'Episcopat. C'est pourquoi, outre sa présidence ordinaire et permanente, le président universel est chargé de suppléer au defaut des chefs ou pasteurs particuliers, non seulement en corrigeant les abus, mais en prévenant les dangers, soit par lui-même, soit par d'autres. Et, comme les dangers qui menacent les Évêques et leurs troupeaux

(1) *Resp. Sup. Nunc.*

ne sont pas toujours les mêmes, les Papes enverront, suivant les temps et les lieux, dans les diocèses, des Légats ou des Nonces, munis d'une puissance plus ou moins grande, pour y exercer l'autorité convenable.

Si, à certaines époques, les Pontifes romains semblent avoir exercé comme une certaine dictature, c'est que cela était nécessaire. S'ils ont autrefois multiplié les vicaires, visiteurs et légats apostoliques en leur communiquant de très amples pouvoirs, c'est qu'il s'agissait alors de constitution, de consolidation ou de restauration, et que seuls les Évêques de ces temps-là n'auraient pu y suffire. Les difficultés et les dangers d'alors réclamaient de la part du premier Siège une action plus explicite et plus énergique sur les autres sièges. Mais quand les temps deviennent autres, quand l'épiscopat se développe ou se restaure, on voit la coutume et les conventions accroître les pouvoirs des Évêques et restreindre les délégations apostoliques. De là vient qu'au lieu de cardinaux, munis des pouvoirs de Légats *a latere* , le Saint-Siège n'envoie plus d'ordinaire que des archevêques ou évêques *in partibus*, dont l'autorité ne saurait porter ombrage à l'autorité épiscopale. A mesure que l'épiscopat grandit en science et en vertu, le pouvoir des légats s'en va en diminuant. Le Concile de Trente a certainement étendu le pouvoir des Évêques en leur déléguant plusieurs causes; cependant, quoiqu'il ait diminué le pouvoir des Nonces, il en a consolidé l'institution et leur a assuré une juridiction encore assez étendue (1).

Les Evêques se plaindraient à tort de l'autorité laissée aux Nonces par le concile de Trente, d'autant qu'aujourd'hui ceux-ci n'exerçent même plus guère en fait

(1) *Diplom. ecclésiat. tit. XVI N. 4.*

cette autorité en certains pays. Je me demande même s'il a jamais existé une époque ou les évêques aient été aussi puissants que de nos jours. Le consentement libre du Saint-Siège à cet état de choses suffit pour le justifier. Toujours est-il que les Nonces actuels méritent et obtiennent de l'Episcopat les hommages auxquels ils ont droit, et que la voix de ceux qui voudraient exciter les Evêques contre les Nonces n'aurait plus aujourd'hui d'écho.

Dirait-on que l'intervention du Pape par ses légats ou nonces, dans les diocèses canoniquement érigés, transforme ces diocèses en pays de mission, et les évêques, investis de la juridiction ordinaire, en *Vicaires apostoliques* n'ayant qu'une juridiction déléguée?

Je répondrais avec Pie IX (1) que, dans l'ordre civil, les Préfets, les juges et autres magistrats peuvent toujours s'appeler magistrats ordinaires, encore que le roi ou empereur jouisse d'un pouvoir direct ou immédiat et ordinaire sur chacun de ses sujets; et je dirais avec saint Thomas : Le Pape a la plénitude du pouvoir spirituel, comme le Roi qui, dans son royaume, peut intervenir comme il veut et par qui il veut; les Evêques sont appelés à partager la sollicitude du Pape, comme des juges préposés à chaque cité (2).

On a enfin objecté plusieurs griefs des princes contre les Nonces, et leurs démêlés avec eux.

Mais, sans vouloir ici discuter si ces griefs étaient fondés et sans prétendre justifier tous les actes des Nonces, il serait facile de démontrer, l'histoire à la main, que les Princes ont retiré plus d'avantages que d'inconvénients de l'institution des Nonces. N'est-ce-

(1) Lettre à Mgr Darboy.
(2) *Suppl. tertiæ Partis, quæst.* 26, *art.* 3.

pas souvent, grâce à eux, qu'ils ont obtenu du Saint Siège des concessions importantes, et qu'ils ont pu avoir parfois raison de la résistance excessive de quelques Prélats ? Dans notre siècle en particulier, on ne voit pas quels désagréments les Nonces ont pu causer aux gouvernements ; l'on pourrait énumérer au contraire plusieurs services qu'ils leur ont rendus. Si dans leurs rapports avec les puissances séculières, « on a remarqué des inconvénients, des mesures vexatoires et des tracasseries, les Nonces sont là non pour les susciter, mais pour les subir » (1).

Eminemment prudents et habiles, les Nonces ont pour les princes de ce monde, suivant les traditions de Rome, les égards et les attentions qu'il convient d'avoir ; il peut même arriver que, par suite de la sage conduite d'un Nonce, les bons rapports se maintiennent entre un gouvernement et ses sujets catholiques, au profit de l'un et des autres. Ah ! si les chefs des nations savaient combien un Nonce peut aider et affermir leur autorité, ils s'empresseraient de demander l'augmentation plutôt que la restriction de ses pouvoirs. Généralement parlant, un épiscopat, dans les temps troublés, sera dans des relations plus faciles avec le gouvernement, là où il y aura un Nonce, que là où il n'y en aura pas ; c'est qu'en effet les envoyés du Pape dans un pays contribuent grandement à relier plus intimement l'Episcopat, non seulement au Saint-Siège, mais aux autorités civiles de ce même pays.

Et qu'on ne dise pas que cette union de l'Episcopat avec certains gouvernements ait des inconvénients ; elle n'en aura pas, si elle est ce qu'elle doit être, si elle est conforme à celle que Rome appelle de ses vœux.

(1) *Diplom. eccles. tit. XVI.*

Car, en règle générale, l'union des évêques et du pouvoir civil est toujours chose avantageuse et désirable. Certains politiques à courte vue peuvent, sous l'empire de la passion, aspirer à une rupture complète entre le clergé et tel gouvernement qui ne leur plait pas. Rome, plus sage, sans violer aucun principe, sans nier aucun droit, tient à maintenir, autant que possible, l'union du Sacerdoce et de l'Empire, dans l'intérêt des âmes, et par suite dans l'intérêt même des sociétés civiles.

On nous dira peut-être que pour maintenir l'union de l'Eglise avec l'Etat, il suffit d'un épiscopat national et de la concorde de cet épiscopat avec l'Etat.

« Un épiscopat national, répond Mgr Audisio, ne s'élève pas à la majesté et à la solidité permanente de l'Eglise universelle; et, de fait, tous les épiscopats séparés de la souche qui les alimentait se sont déséchés ou corrompus; par conséquent, quelque excellentes que soient les relations de l'Etat avec l'Episcopat, elles ne laisseront pas de tendre à une dissolution, si elles ne se rattachent au chef social et providentiel qui est le pontife romain. Le témoignage de plusieurs siècles et de plusieurs églises de l'Orient, du Nord et de l'Occident, nous dispense de preuves ultérieures à l'appui de cette assertion historique et géographique » (1). Or, c'est par les Nonces surtout que les nations et leurs princes communiquent avec le Saint-Siège.

(1) *V. Diplom. eccles. tit. XIV. N. 7.*

V.
Devoirs envers les Nonces.

Tout Nonce envoyé par le Souverain-Pontife dans un Etat ou dans une province a droit d'y être reçu avec les honneurs dus à sa personne et à son rang.

« L'obligation des évêques et des princes de recevoir les légats (ou nonces) du Pape est un article fondamental du droit chrétien, d'autant que ni l'unité du troupeau, ni la puissance du chef ne pourraient se conserver sans cela... Pie VI, dans sa réponse sur les Nonciatures (1) rappelle les paroles que saint Nicolas, en 867, adressait à Hincmar et aux autres évêques français en déplorant la perfidie des Grecs qui refusaient de recevoir ses lettres et ses légats : « Si pareil usage, dit-il, vient à s'introduire dans l'Eglise de Jésus-Christ, c'est-à-dire si les messagers et les lettres des Eglises ou des personnes particulières ne sont plus reçus par ceux auxquels ils sont envoyés, nous ignorons s'il reste encore un moyen de salut. » En d'autres termes, le corps vivant de l'Eglise ne se fût jamais fermé, sans la libre communication des Eglises entre elles et avec le chef de l'Eglise. « Vous avez porté l'audace à son comble, et vous avez troublé toute la chrétienté, disait un concile des Gaules de l'an 847 au duc Nomenoius, gouverneur de la Bretagne, en méprisant le vicaire apostolique du bienheureux Pierre, à qui Dieu a confié la suprématie dans le monde entier » (2).

Refuser de recevoir un Nonce, c'est refuser de

(1) *Cap. IV, n.* 21.

(2) *Diplom. eccles., tit. V.* 14. — *Cf. Pii P. P. VI Responsio*, cap. IV. n. 22.

recevoir le Pape qui l'envoie ; c'est se soustraire d'une certaine façon à la primauté pontificale ; c'est ne pas vouloir que le Pape exerce par d'autres sa juridiction suprême et universelle ; c'est par conséquent tendre à annuler sa mission divine de paître le troupeau universel et de confirmer les évêques. Pie VI affirme expressément que, d'après les lois canoniques « non seulement les archevêques et évêques, mais encore tous les catholiques sont obligés à reconnaître et à recevoir les envoyés du Souverain Pontife » (1).

Non seulement il y a obligation de recevoir les Nonces, il y a aussi obligation d'honorer leur personne, et de leur rendre les hommages qu'ils méritent, à raison de leur titre de représentant du Pape. Outrager, mépriser un Nonce, c'est outrager et mépriser le vicaire du Christ, dont le Nonce remplit certaines fonctions.

A l'obligation d'honorer la puissance des Nonces se joint l'obligation non seulement de respecter les actes qui émanent de leur autorité, mais encore de se soumettre aux prescriptions ou aux ordres qu'ils peuvent donner. Sans doute, les Nonces ne sont pas infaillibles et encore moins impeccables ; mais il n'est pas nécessaire d'être infaillible et saint pour commander et exiger l'obéissance. Si donc un Nonce commande en vertu de l'autorité que lui a communiquée le vicaire de Jésus-Christ, il doit être obéi, à moins que le Pape ne réforme son commandement.

Du reste, pratiquement parlant, un Nonce n'agit guère de lui-même ; dans les matières importantes surtout, il ne fait rien sans avoir préalablement pris l'avis du Pape ou du Cardinal Secrétaire d'Etat, son chef immédiat,

(1) *Bref du Pape à l'archevêque de Cologne*, 20 *janvier* 1732.

lequel, à son tour, ne procède pas, généralement du moins, sans en référer au Souverain-Pontife (1).

Quand on sait d'ailleurs qu'à Rome, tout est mesuré, calculé, pesé au poids du sanctuaire, que la politique humaine y est à sa place, et n'y domine pas la politique divine; quand on sait combien il y a de science, de prudence, de zèle, de discrétion dans cette cour unique au monde, où la Théologie est la science maîtresse qui règle et dirige la diplomatie; quand on sait quelles qualités naturelles et surnaturelles ornent les membres de cette cour; quand on sait surtout que le Saint-Siège a une assistance spéciale de Dieu pour donner aux affaires ecclésiastiques la direction juste et opportune, et que c'est à Rome qu'un Nonce prend son mot d'ordre, puise ses instructions, on n'a aucune tentation de critiquer, de blâmer un personnage aussi considérable, et on est porté, en vertu de l'instinct catholique, à rendre à sa personne et à ses actes les devoirs de respect et de soumission auxquels ils ont droit.

Et qu'on n'allègue pas, pour se soustraire à ces devoirs, que les Nonces ne sont que des agents diplomatiques, comme d'autres, ayant du reste, une action plus politique que religieuse.

Les Nonces sont des agents diplomatiques, il est vrai, mais des agents diplomatiques du Pape, je l'ai déjà dit, envisagé principalement comme Chef de

(1) On est étonné, pour ne rien dire de plus, de ces paroles du *Mémorial catholique* d'octobre 1828, à propos d'une lettre diplomatique du cardinal Bernetti : « Monseigneur Bernetti, en sa qualité de Secrétaire d'Etat du gouvernement pontifical, a pu fort bien exprimer le désir de voir une confiance réciproque s'établir entre le Roi de France et les Evêques. Mais c'est là un vœu politique tel que l'aurait pu faire le ministre d'un souverain indifférent à la religion. Et après tout ce n'était pas au ministre Bernetti qu'on avait

l'Eglise; leur action est avant tout une action religieuse dans sa fin propre et directe, action qui doit être jugée de toute autre façon que l'action des agents diplomatiques de l'ordre purement temporel, et qui, à raison de la haute qualité de ceux dont elle émane, a droit aux égards religieux dus aux organes ou représentants de la plus haute autorité spirituelle.

Dirait-on, pour rabaisser les Nonces, qu'ils pactisent trop facilement avec les gouvernements près des quels ils résident, et que, par leur silence ou leur connivence, ils peuvent tromper les populations et ne pas leur inspirer les sentiments qu'elles devraient avoir à l'égard de certains gouvernements usurpateurs ou tyranniques ?

Je réponds que, si le Pape envoie ou garde un Nonce auprès d'un gouvernement, quel qu'il soit, ce Nonce ne peut pas se montrer hostile à ce gouvernement et se prononcer en faveur de ceux qui l'attaquent. Le cardinal Pacca fait observer avec raison « qu'il doit mériter la confiance du souverain près lequel il est accrédité, se concilier l'estime et l'amitié des ministres (1). » J'ajoute qu'il doit, par ses prévenances, ses politesses, sa bonne grâce, faire ce qui est en lui pour les gagner aux intérêts religieux qu'il

à demander une solution pour les difficultés qui troublent l'Eglise de France. C'était à l'autorité du Pape qu'on devait s'adresser. »

L'auteur de cet article ignorait, sans doute, que le cardinal Bernetti n'avait été en cette affaire que l'organe autorisé du Pape. A Rome, tout part du Souverain; le Secrétaire d'Etat voit tous les jours le Pape, et ne donne aucune instruction importante à ses Nonces, sans avoir pris les ordres de sa Sainteté. Or de quelque manière que la volonté du Pape se manifeste, et quelque soit l'intermédiaire qui la transmette, cette volonté doit être pratiquement suivie par ceux à qui elle s'impose.

(1) Appendice sur les Nonces.

représente, tout en prenant garde « que la douceur de son caractère, sa modération ne dégénèrent en une excessive condescendance au préjudice des droits du Souverain Pontife (2). »

La position d'un Nonce est souvent très difficile dans les pays où les catholiques sont divisés entre eux et généralement hostiles au pouvoir régnant. Si le Nonce se montre favorable à certains catholiques, il s'expose à mécontenter les autres ; s'il est obséquieux envers les chefs du gouvernement, il court risque de déplaire à leurs adversaires politiques.

Les catholiques s'abstiendront avec soin de critiquer les actes des Nonces qui, en définitive, sont les représentants du Pape et qui doivent être présumés agir au nom du Saint-Siège, jusqu'à preuve du contraire. On n'oubliera pas qu'un Nonce doit être tel « qu'il sache se faire à tous les gouvernements, les bénir et en être béni. Que si l'Église est supérieure à toutes les politiques de la terre, ne comprendra-t-il pas que sa vertu spéciale est d'être un ami fidèle du peuple chez lequel il réside, mais sans partialité de nation, de faction ou d'état », dit l'auteur de la *Diplomatie ecclésiastique*.

Et qu'on ne dise pas que, si le gouvernement devient impie et persécuteur, un Nonce est alors obligé de rompre avec lui ou de protester publiquement contre des actes hostiles à la religion. Je répondrais que Rome peut avoir des raisons graves de maintenir son Représentant auprès d'un tel gouvernement ; qu'un Nonce peut, en restant, faire du bien, ou, du moins, empêcher le mal ; qu'il peut se contenter d'adresser des protestations secrètes et énergiques à

(2) Ibid.

qui de droit, protestations suffisantes pour le moment, surtout si des protestations publiques devaient avoir plus d'inconvénients que d'avantages ; que c'est au Pape, du reste, et non à d'autres qu'il appartient de diriger ses Nonces, de les reprendre au besoin, et qu'il n'est pas nécessaire que le Saint-Siège brise avec tout gouvernement dont il répudie et condamne plusieurs actes. Le Nonce de Pie VI ne quitta Paris qu'en 1791, après le sacre des premiers évêques assermentés.

En un mot, tant que le Pape laisse un Nonce auprès d'une puissance, catholique ou non, légitime ou non, il faut que les sujets de cette puissance, quels que soient leurs griefs contre elle, entourent de leurs hommages le représentant du Souverain Pontife, et se montrent déférents à son égard, alors même qu'ils le voient conserver des rapports plus ou moins étroits avec un pouvoir qui leur est antipathique. Autre chose est de respecter un gouvernement et ses agents, autre chose est d'approuver leurs actes.

De même si les catholiques d'un pays se divisent en divers partis politiques, aucun d'eux ne saurait prétendre que le Nonce prenne ostensiblement sa cause en main, dès lors que le Saint-Siège ne se prononce ni pour l'un, ni pour l'autre. Le Nonce, en pareil cas, ne peut vouloir, comme Nonce, que ce que veut le Pape, comme Chef de l'Église. Or, le Pape l'a dit et répété en ces derniers temps : les catholiques doivent s'unir entre eux sur le terrain religieux, en faisant abstraction des dissensions politiques qui peuvent les désunir

Aucun parti donc, si fondée que soit la cause qu'ils soutient, n'amènera un Nonce sur son terrain, tant que le Saint-Siège s'abstiendra, pour un motif ou pour un

autre, de se prononcer à cet égard. C'est ce que doivent comprendre les catholiques et ce qu'ils comprennent généralement. Au lieu de se joindre à ceux qui se permettraient de juger, de censurer le représentant du Vicaire de Jésus-Christ, sans se rendre un compte exact de sa situation, sans savoir ce qu'il est autorisé par le Souverain Pontife, à faire ou à ne pas faire, sans connaître tout ce qu'il fait et tout ce qu'il dit; sans pénétrer les motifs qu'il peut avoir de ne pas agir et de se taire, les catholiques doivent unanimement honorer et soutenir ceux que le Pape envoie comme ses messagers auprès d'eux, messagers de paix, et destinés à maintenir ainsi qu'à resserrer de plus en plus l'union des membres de la grande famille catholique avec son auguste Chef.

Henry SAUVÉ,

Prélat de la Maison de Sa Sainteté,
Ancien Recteur des Facultés catholiques d'Angers

LES INSTITUTIONS DE JÉSUS-CHRIST

SONT LES INSTITUTIONS D'UN HOMME-DIEU

La Divinité de Jésus-Christ d'après les Synoptiques

—

Cinquième Etude

—

La parole de Jésus-Christ prouve par elle-même sa divinité : l'étude des affirmations du Christ l'a montré. Jamais verbe humain ne s'est fait entendre doué d'une telle puissance.

Considérée à un autre point de vue, la parole de Jésus apparaît divine. Jésus parle comme le maître absolu du temps et des évènements. Il ne prédit pas seulement l'avenir, il le produit : sa parole est prophétique et créatrice à la fois.

L'étude des prophéties de Jésus est intimement unie à l'étude de ses institutions : celles-ci ne sont que les prédictions réalisées. Remonter de celles-ci à celles-là, c'est en démontrer le côté surhumain et y découvrir le bras de Dieu.

L'incrédule ne croit pas aux prophéties. M. Ernest Havet, un des porte-drapeau du rationalisme français, est tranchant et raide sur ce point. « De même, dit-il, que Jésus n'a pas fait de miracles, il n'a pas fait de

prophéties : car la prophétie est un miracle. Quiconque suppose que Jésus a fait *des* prophéties, se place en plein surnaturel, c'est-à-dire en dehors de toute critique... (1) »

Jean-Jacques Rousseau, le roi des sophistes, a, d'une manière brutale, victorieuse selon lui, dénoncé le ridicule de cette preuve de la religion qu'on appelle la prophétie. « Je n'ai pas plus entendu de prophéties, « que je n'ai vu de miracles. Je dis de plus, qu'aucune « prophétie ne saurait faire autorité sur moi. Pourquoi ? « Parce que, pour qu'elles la fissent, il faudrait trois « choses, dont le concours est impossible ; savoir, que « j'eusse été témoin de la prophétie, que je fusse « témoin de l'évènement, et qu'il me fût démontré que « cet évènement n'a pu cadrer fortuitement avec la « prophétie : car, fût-elle plus précise, plus claire, plus « lumineuse qu'un axiome de géométrie, puisque la « clarté d'une prédiction faite au hasard n'en rend pas « l'accomplissement impossible, cet accomplissement, « quand il a lieu, ne prouve rien, à la rigueur, pour « celui qui l'a prédit (2). »

C'est plus qu'un défi : c'est le sophiste drapé dans sa morgue et son outrecuidance, qui se moque du bon sens. Car s'il faut, pour ajouter foi à une prophétie, que l'accord entre la prédiction et l'évènement soit *impossible*, on veut que son objet soit absurde, car sans cela, cet accord ne serait pas impossible.

Et voilà où aboutit la raison quand elle s'attaque de parti pris à la révélation : elle déraisonne !

Elle déraisonne ! Nous ne savons si nous devons

(1) Ernest Havet. *Revue des deux Mondes*. Etudes d'Histoire religieuse. Avril 1881, p. 589, 600.

(2) *Emile*. Livre IV.

maintenir ce jugement. Si superbe, si absurde soit-elle, la théorie de Jean-Jacques Rousseau ne peut rien contre les prophéties de Jésus : elles résistent à cette épreuve et en triomphent.

Les prédictions du Sauveur, où sont-elles consignées? Dans l'Évangile. Or, d'après les aveux de Strauss et Renan, les livres sacrés existaient au premier siècle tels que nous les possédons aujourd'hui. « En somme, dit Renan, j'admets comme authentiques « les quatre évangiles canoniques. Tous, selon moi, « remontent au premier siècle (1). » Le docteur allemand dit de son côté : « Il résulte de l'examen des « témoignages relatifs aux trois premiers évangiles, « qu'on trouve peu après le commencement du IIe siècle « des traces certaines, sinon de leur existence actuelle, « au moins de l'existence d'une grande partie des maté « riaux qui sont entrés dans leur composition (2). » Supposons que les prophéties de l'Évangile ne soient pas plus anciennes : puisque le livre, tel que nous l'avons, n'a pas subi de changement; par lui nous assistons à l'éclosion de l'esprit prophétique. Remontant au premier siècle, transportés en plein monde romain ou grec, nous nous mêlerons aux disciples d'une des écoles d'Alexandrie ou d'Athènes, nous prendrons connaissance de l'un ou l'autre de ces petits écrits qu'on commençait à répandre sous le nom d'*Évangile de Jésus-Christ* selon Mathieu, selon Marc, selon Luc...., et la première condition de Rousseau se vérifiera; nous entendrons le prophète, nous serons témoins de la prophétie.

Quittant ensuite la toge et délaissant le papyrus, nous redevenons des hommes du dix-huitième siècle.

(1) Vie de Jésus. Introduction, XXXVII.
(2) Nouvelle Vie de Jésus, II, p. 98.

Nous ouvrons les yeux et nous voyons que les prédictions évangéliques remplissent le monde de l'immensité et de l'éclat tout-puissant de leur réalisation. La deuxième condition de Rousseau s'accomplit. Nous sommes témoins de l'événement.

Et la troisième ? Ici gît la difficulté, ou plutôt ici éclate rayonnante et victorieuse la divinité du héros de l'Évangile. Humainement parlant, l'accord entre la prédiction et son objet était impossible, répugnait en quelque sorte, et néanmoins cet accord s'est fait, tel que Jésus-Christ l'avait prédit. La troisième condition devient une réalité : c'est le sceau du divin.

Nous montrerons la réunion des trois hypothèses du sophiste génevois dans les grandes institutions du Sauveur. Elles nous sembent doublement divines. En elles-mêmes d'abord : étudiées à la lumière d'une froide, impartiale raison, elles apparaissent avec des caractères si frappants de grandeur que ne pas y adorer le bras de Dieu, c'est le comble de l'absurde. Elles le sont encore davantage, comparées à la prophétie, à cette parole qui, de l'aveu des écrivains libres-penseurs eux-mêmes, énonce dès le premier siècle : voilà ce qui sera. Les prophéties et les institutions de Jésus se démontrent mutuellement, se fortifient l'une l'autre : sans les institutions de Jésus qui remplissent le monde, quel cas ferait-on de ses prédictions, et par les prédictions, combien les institutions apparaissent plus divines !

On comprend donc que nous négligions quelques-unes des prophéties du Sauveur, celles, par exemple, qui regardent ses souffrances, sa mort ; il en est de même de celles qui concernent la chute de Pierre, la trahison de Judas, et d'autres. Non pas qu'elles aient à nos yeux moins de valeur que celles qui ont les

institutions pour objet, mais parce qu'elles ne trouvent pas grâce aux yeux de la critique moderne. Réalisent-elles les conditions exigées par Rousseau ? On n'est pas témoin de la prophétie, puisque l'Évangile a été écrit postérieurement ; on n'est pas témoin non plus de l'événememt, car il est entièrement passé.

Nous renonçons même à la prédiction répétée de la ruine de Jérusalem, si claire et si littéralement accomplie. Les auteurs de la libre-pensée la trouvent trop circonstanciée pour qu'elle ait précédé l'événement ; d'après eux c'est une relation historique. « Le « chapitre XXI de Luc, écrit M. Renan, a été écrit « certainement après le siège de Jérusalem, mais « peu de temps après (1). » Témoignage puissant et involontaire qu'ils rendent au Prophète divin ! Nous pourrions réduire à néant les raisons sur lesquelles ils cherchent à asseoir leur opinion ; nous ne le ferons pas pour ne pas allonger outre mesure cette étude.

Nous avons d'autres prophéties à la lumière desquelles nul homme de bonne foi ne peut se dérober : ce sont les *Institutions* de Jésus-Christ, prédites et annoncées par lui : la prédication de l'Évangile dans le monde entier ; — l'Église perpétuellement victorieuse de ses ennemis ; — les Sacrements et surtout l'Eucharistie ; — enfin le Célibat et les Instituts religieux.

I.

La Prédication de l'Évangile.

Nous considérons, dans ce chapitre, la Prédication

(1) Vie de Jésus, Introduction, XVII.

de l'Évangile, abstraction faite de l'Église, où elle reçoit son plus grand développement.

Dès qu'on ouvre les Synoptiques, à la première page apparaît l'idée d'un royaume, infini dans son étendue, perpétuel dans sa durée. L'Ange l'annonce à Marie : *son royaume n'aura pas de fin.* Il en est ainsi jusqu'aux dernières lignes de S. Matthieu : *allez, enseignez toutes les nations.* Un même souffle d'universel prosélytisme et de perpétuelle expansion remplit toutes les pages du livre divin.

N'en devait-il pas être ainsi ? Toute doctrine qui se donne comme vraie et se prétend révélée, est catholique ou universelle par sa nature : car la vérité est le patrimoine de l'humanité ; tout homme en a soif, tout homme y a droit. Cela est vrai, et cependant ni avant Jésus-Christ, ni après lui, jamais philosophe, jamais fondateur de religion n'a donné ce caractère d'universalité à son enseignement.

La chose se comprend. La conception d'une doctrine religieuse universelle n'est pas de l'homme. Vouloir qu'une religion soit catholique, c'est vouloir que les nations déposent les sentiments d'orgueil national et les préjugés si puissants du particularisme; c'est vouloir que les différences de coutumes, de langue, de mœurs, de races disparaissent devant l'unité de doctrine ; c'est prétendre posséder un système, un ensemble de vérités qui soit compris des simples et goûté des savants : or, quel homme a jamais nourri dans son esprit un tel dessein ? Les plus grands philosophes se contentaient de donner leur enseignement à quelques disciples privilégiés ; ils ne s'adressaient pas à la foule ; surtout ne s'adressaient-ils pas à cette foule immense qui est l'humanité.

Jésus-Christ l'a fait, nous le verrons immédiatement.

Mais il y a une autre circonstance qui mérite d'être sérieusement considérée. De quel milieu est partie cette voix qui a convié tous les peuples à la connaissance de l'Évangile, ou plutôt, d'où s'est-il fait entendre ce verbe puissant qui retentit dans le monde ? Du sein du peuple juif. C'est-à-dire d'une nation qui se croyait la race privilégiée, le peuple élu, et à laquelle l'idée d'un tel prosélytisme, sur le pied d'égalité, répugnait profondément. Sur le pied d'égalité, qu'on veuille bien le remarquer. Les Juifs rêvaient pour leur Messie et pour eux la domination du monde : même dans leurs exaltations patriotiques ils se considéraient comme supérieurs aux Gentils. En veut-on une preuve décisive ? Saint Paul écrivant moins de trente ans après la mort du Christ, aux Juifs de Rome, convertis au christianisme, les trouve rebelles à cette idée que les païens étaient appelés au christianisme, et se croit forcé d'en appeler aux témoignages des prophètes en faveur de la vocation des Gentils (1). Et il s'agit des Juifs habitant la capitale du monde et dépouillés d'une partie de leurs préjugés nationaux ! Oui, il a fallu un grand effort avant d'habituer les oreilles juives à cette parole d'universelle charité : *Toutes les nations sont cohéritières, forment un même corps et participent également à la promesse de Dieu en Jésus-Christ* (2).

En Jésus-Christ ! Lui, le premier et le seul, il a voulu que le monde fût son auditoire et que sa parole parvînt à tous.

*
* *

Les synoptiques nous ont transmis la pensée du Sauveur, telle que lui-même l'a manifestée, voilée

1. Ad Rom., III, 1 ; IX, 23-28.
2. Ad Eph., III, 6.

dans les paraboles, ensuite claire et dépouillée de toute figure.

Il y a deux groupes de paraboles en S. Matthieu. Celles du chapitre XIII, au début de la carrière évangélique du Sauveur, et celles qu'il prononça lors de son dernier voyage à Jérusalem. Dans les unes et les autres, la pensée de Jésus apparait éclatante de précision : il veut que le royaume de Dieu s'étende à tous.

Il est intéressant d'avoir, sur ce mode d'enseignement du Sauveur, l'appréciation du docteur Strauss. « Jésus, dit-il, affectionnait cette forme imagée, qui « frappait le peuple, et, par les analyses qu'il y rattachait, sollicitait l'entendement et la réflexion des plus « intelligents. La parabole, l'apologue, sont des genres « traditionnels en Orient ; on les rencontre assez fréquemment dans l'Ancien Testament, et ils paraissent « avoir, précisément au temps de Jésus, joui d'une « vogue toute particulière : nous en avons la preuve non « seulement dans les Évangiles, mais aussi dans le « Talmud et ailleurs. Dans Josèphe, c'est par une parabole que Tibère explique pourquoi il changeait le « moins possible les fonctionnaires de province (1). »

Ce témoignage de Strauss a de l'importance. D'après lui, ce mode d'enseigner, affectionné par le Christ, est pleinement conforme à ce que l'histoire nous atteste. Quelle valeur faut-il ajouter aux paraboles? Y rencontrons-nous la pensée vraie de Jésus ? Le docteur d'outre-Rhin répond : « Dans leur ensemble, « elles (les paraboles) n'en sont pas moins à compter, « avec le Sermon de la Montagne, parmi les plus « authentiques des discours de Jésus (2). »

(1) Nouvelle Vie de Jésus, I, p. 334.
(2) Nouvelle Vie de Jésus, I, p. 334.

Nous voilà suffisamment édifiés. Écoutons la parole du Maître et contemplons le tableau symbolique du royaume de Dieu, tracé de la main de Jésus lui-même.

Assis dans une barque, le Sauveur voyait un peuple nombreux réuni sur le rivage du lac de Génézareth. *Un semeur*, dit-il, *s'en alla semer, et pendant qu'il semait, quelques grains tombèrent le long du chemin ; et les oiseaux du ciel vinrent et les mangèrent. D'autres tombèrent dans des endroits pierreux, où ils n'avaient pas beoucoup de terre ; ceux-ci poussèrent aussitôt, parce que la terre n'y était pas profonde. Mais le soleil s'étant levé, ils furent brûlés, et parce qu'ils n'avaient pas de racines, ils séchèrent. D'autres tombèrent au milieu des épines : celles-ci crûrent et l'étouffèrent. D'autres tombèrent dans de bonnes terres, et ils rapportèrent du fruit, les uns cent, les autres soixante, les autres trente. Qui a des oreilles pour entendre, qu'il entende* (1) *!*

Interrogé par ses disciples, Jésus leur expliqua le sens et la portée de la parabole. *Quiconque entend la parole du royaume et ne s'y applique pas, le méchant vient et enlève ce qui a été semé dans son cœur : c'est le grain semé le long de la route. Celui qui est tombé dans un endroit pierreux, c'est celui qui écoute la parole et la reçoit avec joie ; mais il n'a pas de fond en lui et il est inconstant : survient-il une affliction ou une persécution à cause de la parole, il tombe aussitôt. Le grain semé au milieu des épines, c'est celui qui écoute la parole, mais les sollicitudes de ce monde et les richesses trompeuses étouffent la parole, et elle ne produit pas de fruit. Mais le grain*

(1) Matth., XIII, 18-23.

semé dans une bonne terre, c'est celui qui écoute la parole, qui s'y applique, qui rapporte du fruit, l'un cent, un autre soixante, un autre trente (1).

Tel est le point de départ de la parole évangélique, et voilà le mystère de sa fécondité : la parole est la même et elle s'adresse à tous, Jésus la sème avec profusion et le champ est vaste; mais tous ne la reçoivent pas dans les mêmes dispositions de fidélité; de là des fruits divers.

Tous n'écouteront pas la parole; à côté des fidèles il y aura les ennemis ; ils seront mêlés jusqu'à la fin des temps. Jésus le déclare dans la parabole de l'ivraie. *Le royaume des cieux*, dit-il, *est semblable à un homme qui a semé de bon grain dans son champ. Pendant que les gens dormaient, son ennemi vint, sema de l'ivraie au milieu du froment, et se retira. Quand le grain eut poussé et jeté des épis, alors aussi l'ivraie apparut. Sur quoi les serviteurs s'approchant du père de famille, lui dirent : Maître, n'avez-vous pas semé de bon grain dans votre champ? D'où vient donc l'ivraie? C'est, leur répondit-il, l'ennemi qui a fait cela Voulez-vous, répliquèrent-ils, que nous allions la cueillir. Non, dit-il, de peur qu'en ramassant l'ivraie vous n'arrachiez en même temps le froment. Laissez croître l'un et l'autre jusqu'à la moisson, et au temps de la moisson, je dirai aux moissonneurs : Cueillez d'abord l'ivraie, et liez-la en petites gerbes pour brûler ; mais le froment, amassez-le dans mon grenier* (2).

Telle est la parabole : voici le commentaire donné par Jésus lui-même. *Celui qui sème le bon grain,*

(1) Matth., XIII, 3-9.
(2) Matth., XIII, 24-30.

c'est le Fils de l'homme. Le champ, c'est le monde. Le bon grain, ce sont les fils du royaume ; l'ivraie ce sont les fils du méchant. L'ennemi qui l'a semé, c'est le démon. La moisson, c'est la fin des temps ; les moissonneurs sont les anges. Ainsi qu'on ramasse l'ivraie et qu'on la brûle, ainsi en sera-t-il à la fin des temps. Le Fils de l'homme enverra ses anges, et ils enlèveront de son royaume tous les scandales et ceux qui commettent l'iniquité, et ils les jetteront dans la fournaise ardente : là il y aura des pleurs et des grincements de dents. Alors les justes brilleront comme le soleil dans le royaume de leur Père ! Qui a des oreilles pour entendre, qu'il entende (1) !

On le voit, dans la parabole comme dans l'explication, tout est général : le champ n'est pas un peuple particulier, c'est le monde, le monde entier ; les fils du royaume, ce sont les bons ; les ennemis, ce sont les méchants. Bons et méchants vivront ensemble ; bien des fois ceux-ci opprimeront les premiers. Il en sera ainsi jusqu'à la consommation des siècles. La parabole du semeur nous découvre d'une part l'étendue du royaume évangélique : le monde ; de l'autre sa durée : jusqu'à la fin des temps. Elle nous décrit la lutte entre le bien et le mal, et le mélange des bons et des méchants permis par la sagesse infinie de Dieu. Le résultat final apparaît à nos regards : le supplice des méchants, la gloire éternelle des bons.

Dans la parabole de la graine de sénevé, Jésus insiste davantage sur les prodigieux développements du règne de l'Évangile et l'oppose à ses humbles commencements. *Le royaume des Cieux*, dit-il, *est semblable à une graine de sénevé. Un homme la prend*

(1) Matth., XIII, 32-43.

et la sème dans son champ. Elle est la plus petite de toutes les graines. Mais quand elle a poussé, elle est la plus haute de toutes les plantes, elle devient un arbre, et les oiseaux du ciel viennent reposer sur ses branches (1).

La justesse de cette comparaison est frappante. Quoi de plus petit, de plus humble que le commencement de l'Évangile ? Le fils d'un charpentier, dont la vie débute dans une crèche et se termine sur une croix, a jeté la semence nouvelle : il a passé inaperçu. les grands de la terre n'ont un instant porté leurs regards sur lui que pour le condamner. Insensiblement sa parole a pris racine, elle s'est répandue, elle est devenue de toutes les doctrines religieuses la plus répandue, la plus pure, la mieux goûtée. L'arbre ombrage l'univers, et les rois du savoir, de l'éloquence, de la puissance courent s'abriter sous son ombre et s'asseoir sur ses branches ; ils trouvent en elle le fondement de leur pouvoir et l'inspiration de leur génie.

Mais ce développement est extérieur : la parole évangélique aura une influence réelle, intime, universelle. *Le royaume des cieux*, dit le Sauveur, *est semblable à du levain. Une femme en prend et en met dans trois mesures de farine : bientôt la pâte toute entière est levée* (2).

Quelle image de l'enseignement chrétien ! Le levain fait fermenter toute la pâte : il l'imprègne complètement et la fait lever. De même la doctrine de Jésus-Christ s'est étendue à tout. Toutes les relations en ont comme un parfum. Depuis le berceau jusqu'à la tombe, l'homme est entouré et comme investi d'une atmosphère chrétienne ; elle pénètre jusqu'à la moëlle.

(1) Matth., XIII, 31, 32.
(2) Matth., XIII, 33.

Mais n'attachons-nous pas une trop grande importance aux paraboles? N'exagérons nous pas la portée de l'enseignement du Sauveur? Nous pouvons donner ses apaisements au lecteur le plus difficile. Voici comment s'exprime le docteur Strauss. « Ce premier « groupe de paraboles est le tableau symbolique du « développement du royaume de Dieu, implanté en « secret dans l'humanité, diversement reçu, arrêté dans « sa marche, altéré par l'alliage d'éléments impurs; « mais constamment progressif, finalement accompli, « et proposé aux hommes comme le plus noble prix de « leurs efforts... La troisième et la quatrième parabole, « celle du grain de sénevé et du levain, font voir la « croissance continue du nouveau principe religieux; « la première par le contraste qu'elle établit entre les « modestes commencements de l'Évangile et l'immensité « du résultat; la seconde, en montrant que l'Evangile a « la puissance de pénétrer toutes les couches et toutes « les relations hu maines » (1).

Toutefois, dans le second groupe de paraboles, celles qui se rapportent aux derniers voyage et séjour de Jésus à Jérusalem, la pensée du Sauveur apparaît avec plus de clarté encore. Strauss est obligé d'en convenir. « La parole du Maître dépasse déjà l'horizon « juif, et fait entendre comme une menace l'appel des « gentils au royaume de Dieu » (2).

Nous allons mettre sous les yeux du lecteur deux de ces paraboles, celle des vignerons et celle du festin royal. La première est commune aux trois synoptiques; la seconde est rapportée par S. Matthieu. Nous donnons le texte d'après le premier évangéliste.

(1) Nouvelle vie de Jésus, I, p. 335, 336.
(2) Nouvelle vie de Jésus, I, p. 336.

Il y eut un père de famille qui planta une vigne; il l'environna d'une haie, y creusa un pressoir et y bâtit une tour; il la loua à des vignerons et partit pour l'étranger. Le temps de la vendange arrivé, il envoya ses serviteurs aux vignerons pour réclamer le fruit de la vigne. Mais les vignerons se saisirent des serviteurs, ils battirent l'un, tuèrent l'autre, lapidèrent un troisième. De nouveau il envoya d'autres serviteurs, en plus grand nombre que les premiers, et ils agirent de même avec eux. Enfin, il leur envoya son fils, disant : Ils respecteront mon fils. Les vignerons, en le voyant, se dirent : Celui-ci est l'héritier; venez, tuons-le, et nous aurons son héritage. Et ils se saisirent de lui, le traînèrent hors de la vigne, et le tuèrent. Quand donc le maître de la vigne viendra, que fera-t-il à ces vignerons? Ils répondirent : Il exterminera ces misérables et il louera la vigne à d'autres vignerons qui lui donneront du fruit, au temps voulu. Jésus leur répondit : N'avez-vous jamais lu dans les Écritures? La pierre que les bâtisseurs ont rebutée, est devenue la pierre angulaire? C'est l'œuvre de Dieu et nos yeux le contemplent avec étonnement. C'est pourquoi je vous dis que le royaume de Dieu sera enlevé et donné à un peuple qui produira des fruits. Et quiconque tombera sur cette pierre sera brisé; sur quiconque elle tombera, elle l'écrasera (1).

Cette parabole est significative et mystérieuse ; elle exprime l'histoire du peuple juif et l'histoire de l'humanité. La vigne, c'est le royaume de Dieu, anciennement circonscrit aux tribus d'Israël. Les serviteurs du maître de la vigne sont les prophètes : la plupart d'entre eux ne furent pas accueillis par leur nation, plusieurs scellèrent de leur mort leur fidélité à Dieu

(1) Matth., XXI, 33-45.

Le fils du maître, c'est Jésus lui-même. Le verset 39 *ils se saisirent de lui, le traînèrent hors de la vigne et le tuèrent,* est le précis du drame de la passion : le Sauveur mourant sur la croix hors de la ville. Le châtiment ne se fera pas attendre. Interpellés par Jésus, les pharisiens eux-mêmes le prédisent. *Les misérables seront exterminés et la vigne passera à d'autres.* La réponse des docteurs juifs n'était que trop logique. *C'est pourquoi,* répondit Jésus, *je vous dis que le royaume de Dieu vous sera enlevé et donné à un peuple qui produira des fruits.* Terrible et trop légitime conclusion ! *C'est pourquoi :* parce que vous avez refusé de rendre honneur à Dieu votre Maître et Seigneur, parce que vous avez repoussé les prophètes, parce que vous tuerez le fils de Dieu : *C'est pourquoi le royaume de Dieu vous sera enlevé.* Est-ce tout ? Non. La pierre rebutée, c'est-à-dire le Fils de Dieu méconnu et ignominieusement exécuté, est devenue la pierre angulaire : Jésus est devenu l'axe du monde. Oui, *c'est là l'ouvrage de Dieu et nos yeux le contemplent avec étonnement.* Et *quiconque tombera sur cette pierre sera brisé.* Effrayante prophétie, trop souvent vérifiée dans le cours des âges !

Mais quelle est l'opinion du docteur Strauss ? Cette parabole lui déplaît. « Celle des vignerons rebelles, « s'appuyant sur la célèbre parabole d'Isaïe, fait aux « Juifs des reproches qui rappellent ces lamentations « sur Jérusalem que nous supposons tirées de l'écrit « d'un auteur chrétien contemporain de la destruc- « tion » (1). N'est-ce pas un raisonnement d'une logique serrée ? Les plaintes de Jésus sur Jérusalem, Strauss les *suppose* tirées de l'écrit d'un auteur chrétien : l'écrit est inconnu, l'auteur est anonyme, l'emprunt est

(1) Nouvelle Vie de Jésus, p. 358

supposé ; or les reproches du Sauveur ont le plus grand tort de rappeler ces lamentations ; donc... la conclusion saute aux yeux. Et c'est appuyé sur de telles raisons que le grave docteur allemand dénonce les « remaniements et les alliages, » la « collaboration d'une main étrangère !»

Dans nos réflexions sur la parabole du *festin* nous aurons à apprécier un autre échantillon de la bonne foi et de la puissante raison de Strauss. Ecoutons d'abord la parole du Maître.

Le royaume de Dieu est semblable à un roi qui célèbre les noces de son fils. Il envoya ses serviteurs pour faire venir ceux qui étaient invités aux noces, mais ils ne voulurent pas venir. Il en envoya d'autres, avec ces instructions : dites aux invités ; voilà que mon festin est préparé ; mes bœufs et les animaux gras sont tués ; tout est prêt ; venez à la noce. Mais ceux-ci n'en tinrent aucun compte ; et ils s'en allèrent l'un à sa métairie, l'autre à son commerce. Il y en eut qui se jetèrent sur les serviteurs et les tuèrent, après les avoir outragés. En l'apprenant, le roi fut irrité ; il envoya une armée, fit périr ces assassins et détruisit leur ville. Alors il dit à ses serviteurs : Les noces sont préparées, mais ceux qui étaient invités n'en étaient pas dignes. Allez donc aux carrefours et tous ceux que vous trouverez, invitez-les aux noces. Et les serviteurs s'en allèrent dans les rues, et rassemblèrent tous ceux qu'ils trouvèrent, mauvais et bons, et les places du banquet nuptial furent remplies » (1).

La signification de cette parabole est claire. Les premiers invités aux noces du Fils éternel du Roi sont les Juifs ; ils refusent d'y venir, et ils tuent les messagers du grand Roi, les Apôtres. Le Roi irrité envoie

(1) Matthieu, XXII, 2-10.

ses troupes et détruit la ville des coupables. La pensée de Jésus s'arrête t-elle là? Nullement. « Elle dépasse l'horizon juif. » Les noces sont prêtes, et elles se célébreront en dépit de l'abstention haineuse des premiers invités et du sévère, mais juste châtiment de leur crime. Que fait le Roi? *Allez à tous les chemins, parcourez-les tous, et tous ceux que vous trouverez, invitez-les aux noces! Et les places du banquet nuptial furent remplies...* N'est-ce pas l'image de ce qui s'est si littéralement accompli? Les Juifs ont rejeté l'Évangile, et Dieu les rejette. L'Evangile est prêché à tous les peuples et sa prédication remplit l'univers.

Qu'en pense le Dr Strauss? D'abord il confond cette parabole avec une autre de S. Luc (1), semblable sous bien des rapports, mais différente néanmoins de celle-ci en plus d'un point : les détails ne sont pas les mêmes, et les circonstances de temps et de lieu où Jésus les proposa ne se rapportent nullement. N'importe. « Contraste curieux, dit-il : dans la parabole « des talents, Matthieu a certainement conservé la « forme primitive, tandis que Luc l'a modifiée dans « un sens défavorable aux Juifs; dans celle du festin « au contraire, c'est Luc qui se montre favorable, et « c'est Matthieu qui est opposé aux Juifs » (2). Veut-on savoir pourquoi le docteur allemand ne reconnaît plus dans le récit du premier évangéliste la forme primitive? Nous allons le citer lui-même. « Matthieu, « dit-il, qui tient à mieux marquer le sens messianique « de la parabole, fait de l'amphitryon un roi qui « célèbre les noces de son fils, et de plus il reprend, « de la parabole précédente des vignerons rebelles, « ce trait singulier que non seulement les invités

(1) Luc, XIV, 16-24.
(2) Nouvelle vie de Jésus, I, p. 337.

« refusent l'invitation, mais qu'ils maltraitent et tuent « les serviteurs chargés de les convoquer ; là dessus « le Roi fait marcher son armée contre eux, ruiner « leurs biens et brûler leur ville : conclusion certaine- « ment ajoutée après la destruction de Jérusalem. » (1).

On le voit, chez le docteur d'outre-Rhin, c'est une idée fixe. Tout ce qui se rapporte à la dispersion du peuple juif et à la ruine de sa capitale, n'est pas de Jésus : « Cela est certainement ajouté. » Où manque ce trait, là est la tradition primitive, là est la vérité historique. Dans un récit, S. Luc fait-il allusion au siège de Jérusalem, et S. Matthieu l'omet-il, c'est ce dernier qui a eu les sources primitives. Le contraire arrive-t-il, S. Matthieu prédit-il le châtiments des Juifs et dans une narration plus ou moins semblable, S. Luc le passe-t-il sous silence, c'est celui-ci qui remporte la palme. Contraste curieux, dirons-nous après Strauss lui-même, contraste curieux d'exégèse et de critique qui fait juger de l'authenticité d'un livre et de la véracité d'un auteur, non d'après son mérite intrinsèque et la bonne foi de l'écrivain, mais d'après les préjugés philosophiques et libres-penseurs ! Contraste curieux qui nous fait rejeter ou admettre l'autorité d'un même auteur d'après les circonstances du parti-pris !

Eh bien ! accordons que le trait de la punition des Juifs soit ajouté « après la destruction de Jérusalem, » l'ordre donné par le Roi à ses serviteurs de parcourir tous les chemins et d'inviter tous les hommes à assister aux noces, l'est-il aussi ? Et la promptitude avec laquelle les messagers du Roi se sont acquittés de leur mission et le succès de leurs démarches, si bien figuré par la salle des festins bondée de convives,

(1) Nouvelle vie de Jésus, I, p. 337.

l'empressement des peuples à s'y rendre, l'est-il aussi? Pourquoi ne pas dire pour la conversion des gentils comme pour la désolation d'Israël « conclusion certainement ajoutée? » C'eût été plus radical et plus logique.

Une telle explication débarrasserait d'un grand nombre de témoignages plus concluants, si possible. Car, bien que le Sauveur affectionnât la parabole, il ne laissait pas d'inculquer sa doctrine en la forme ordinaire du discours. Que de fois il a prédit la vocation des gentils et la conversion des peuples!

*
* *

Dans la deuxième partie de notre étude : *les œuvres de Jésus-Christ*, nous avons traité la guérison miraculeuse du domestique du Centenier. Jésus propose la foi du soldat romain en exemple aux nombreux témoins du prodige; puis, sa pensée dépassant « l'horizon juif, » il s'écrie : *Je vous le dis, beaucoup viendront de l'Orient et de l'Occident et feront partie du royaume des cieux avec Abraham, Isaac et Jacob, tandis que les enfants par nature du royaume seront jetés dehors dans les ténèbres* (1). Jamais des écrivains juifs, — et les évangélistes l'étaient, — n'eussent d'eux-mêmes prêté à Jésus une parole aussi contraire à leur particularisme et à leur amour-propre national. Strauss ne voit dans « le fait du Centenier de Capharnaüm qu'une allusion... que peut-être ce seraient les gentils, et non pas les descendants d'Abraham qui formeraient la majorité dans la nouvelle association religieuse » (2). Il y a ici infiniment

(1) Matth., VIII, 11.
(2) Nouvelle vie de Jésus, I, p. 289.

plus qu'une allusion. Renan reconnaît à Jésus « une rare sûreté de vue » (1) ; elle éclate ici. L'avenir est à ses yeux un livre ouvert ; il y a lu avec une facilité et une certitude qui prouve qu'une telle vision lui est naturelle. *Je vous le dis, beaucoup viendront de l'Orient et de l'Occident et feront partie du royaume des cieux...* Et en effet l'Orient et l'Occident ont été ébranlés : les multitudes sont entrées dans le royaume spirituel de l'Eglise... Et les enfants d'Abraham ? Selon la parole de Jésus, ils ont été jetés dehors. Ici Strauss, pour échapper à la force démonstrative de cette « rare sûreté de vue, » a trouvé une autre échappatoire. Le fait du Centenier « est miraculeux, dit-il, et ne saurait, « par conséquent, être historique » (2). C'est une manière commode de raisonner. Nous avons traité la question du miracle et nous n'y reviendrons plus. Mais ne dirait-on pas que le miracle flétrit de son souffle empoisonné tout ce qui l'entoure ? Voulons-nous étudier les paroles et les institutions du Christ, abstraction faite du surnaturel, on nous crie : le fait est miraculeux ; il ne saurait être historique ! C'est un parti pris à la plus haute puissance.

Passons, et écoutons Jésus prédisant l'universalité de l'apostolat évangélique. Peu de jours avant qu'il proposât les paraboles des noces et des vignerons, au banquet de Béthanie, une femme verse sur sa tête un parfum précieux. Quelques-uns des disciples en sont choqués. Jésus, défendant l'acte de foi de Madeleine, car c'était elle (3), leur dit : *Pourquoi faites-vous de la peine à cette femme ?... Je vous le dis, en vérité,*

(1) Vie de Jésus, p. 290.

(2) Nouvelle vie de Jésus, I, 289.

(3) Nous admettons pleinement l'avis de ceux qui ne voient dans la pécheresse, dans la sœur de Marthe et de Lazare, et dans Marie

dans le monde entier, partout où cet Evangile sera prêché, ce qu'elle vient de faire sera publié à sa gloire (1). « Que faut-il penser de cette scène, se « demande M. Ernest Havet? Est-elle réelle ? Je n'en « sais rien, répondit-il, sauf pour le dernier verset, « Jésus n'ayant pu évidemment parler ainsi... » (2) Et pourquoi Jésus n'eût-il pu évidemment parler ainsi? M. Ernest Havet en donne l'explication : « Quincoque « suppose que Jésus a fait de telles prophéties se « place en plein surnaturel, c'est-à-dire en dehors de « toute critique. » (3) Strauss dit de son côté que « Matthieu et Marc prêtent ce mot à Jésus. » (4). Ils le prêtent ! Mais cette explication n'en est pas une : elle recule la difficulté, elle ne la résout pas. Au lieu d'un prophète, Jésus lui-même, il y en a deux : les Evangélistes. L'effort fait par les ennemis de la religion prouve la puissance probative de ce mot du Sauveur. Car, malgré tous les sophismes, ils ne peuvent détruire ce fait : au commencement du deuxième siècle, d'après leurs propres aveux, les Evangiles existaient : le mot de Jésus y était, or, à cette époque, comme du vivant du Sauveur « les disciples n'étaient « qu'une poignée d'hommes qui ne comptaient pas et « dont personne ne s'occupait, et de telles prévisions « paraîtraient tout à fait surnaturelles ». Comment

de Magdala qu'une seule femme : Madeleine. Inutile, croyons-nous, d'apporter les preuves de notre opinion; la question se rapporte médiocrement à ces études sur la divinité de Jésus Christ et le lecteur avide de savoir peut consulter Maldonat, Baronius, Faillon, Lacordaire.

(1) Vie de Jésus, p. 374.

(2) Matth., XXVI, 10-13.

(3) Revue des Deux-Mondes, n° d'avril, p. 606. Etudes d'histoire religieuse.

(4) Nouvelle vie de Jésus, II, 282.

M. Renan apprécie-t-il la scène de l'action et la parole prophétique ? « S'exaltant, il (Jésus) promet l'immorta-« lité à la femme qui, en ce moment critique, lui « donnait un gage d'amour » (1). Et cette immortalité, Madeleine l'a obtenue ; et même de nos jours, le magnifique temple qui porte son nom à Paris, montre aux regards de la foule l'action de cette femme. Est-ce donc que l'exaltation de Jésus s'est communiquée au monde ? Oui, partout, dans l'univers entier, l'Evangile a été prêché, et partout on a célébré l'acte de foi et d'amour de Madeleine.

Dans les deux paraboles des vignerons et du banquet nuptial, il est question de la cruauté des invités qui massacrent les messagers du Roi et de l'ingratitude pleine d'injustice des ouvriers de la vigne qui tuent les serviteurs du Maître. Jésus ne s'est pas contenté de prédire à ses disciples, en termes voilés, les mauvais traitements qui les attendaient, il le leur a annoncé en termes précis. Nous avons considéré ces paroles dans notre étude les *affirmations du Christ* : ici elles méritent notre attention à un autre titre. L'établissement du royaume des cieux, ou si l'on veut, la prédication de l'Evangile ne se fera pas sans secousse et sans déchirement. Nous donnons la parole à M. Ernest Havet. « Il y a, dit-il, d'autres prédictions dans l'Evan-« gile, qui, à mon avis, si on les attribue à Jésus, ne « seront pas moins merveilleuses. Jésus annonce que « ses disciples souffriront des persécutions (2) ; qu'on « les livrera aux chambres de justice et qu'on les « fouettera dans les synagogues (3) ; et qu'ils auront

(1) Revue des deux-Mondes, n° d'avril, p. 600. Etudes d'histoire religieuse.

(2) Marc, X, 30.

(3) Marc, XIII, 9.

« à comparaître devant les gouverneurs et les rois à « cause de lui... Je crois que Jésus n'a pu prédire ni « prévoir tout cela... » (1). Eh bien ! nous sommes heureux de partager l'avis de M. Havet : car, si Jésus n'avait été qu'un homme, il ne pourrait étendre le regard si loin ; s'il n'avait été qu'un homme, les historiens de sa vie ne lui auraient pas prêté ces étonnantes prédictions ; s'il n'avait été qu'un homme, il n'aurait pas trouvé sur tous les rivages et à toutes les époques des multitudes de disciples prêts à comparaître pour lui devant les tribunaux, à souffrir et à verser leur sang ! Le martyre, ne l'oublions pas, est très souvent le salaire de celui qui annonce la bonne nouvelle.

Nous touchons à la grande scène. Jésus va quitter cette terre. Il a réuni ses disciples autour de lui pour la dernière fois. Il donne son commandement suprême. *Il leur découvrit le sens des Ecritures, et qu'il fallait en son nom prêcher la pénitence et le pardon des péchés chez toutes les nations, en commençant par Jérusalem* (2). *Vous recevrez, ajouta-t-il, la force du S. Esprit qui descendra en vous et vous me serez des témoins dans Jérusalem, dans toute la Judée, dans la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre* (3). *Allez donc et enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, leur apprenant à observer toutes les choses que je vous ai prescrites. Et voilà que je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles* (4).

Allez et enseignez toutes les nations! Quelle parole !

(1) Revue des Deux-Mondes, article cité, p. 589.
(2) Luc, XXIV, 47.
(3) Actes, I, 8.
(4) Matth., XXVIII, 20

Evidemment le regard de Jésus « dépasse l'horizon juif; » son cœur embrasse l'univers. Ecoutons le commentaire brûlant de Lacordaire. « Allez, n'attendez pas « l'humanité, mais marchez au-devant d'elle; en- « seignez, non pas en philosophe qui exécute et qui « démontre, mais avec l'autorité qui se pose et qui « s'affirme; parlez, non à un peuple, non à une région, « non à un siècle, mais jusqu'aux extrémités les plus « reculées de l'espace et du temps, et, à mesure que « la hardiesse ou le bonheur de l'homme découvriront « des terres nouvelles, allez aussi vite que son courage « et que sa fortune : prévenez même l'un et l'autre, « et que la doctrine dont vous êtes les hérauts, soit « partout la première et la dernière. Quel testament, « Messieurs! Ce ne sont que trois mots, mais nul « homme ne les avait dits. Cherchez où vous voudrez, « jamais vous ne rencontrerez ces trois mots : *Allez et « enseignez toutes les nations* » (1).

Veut-on savoir par quel sophisme le Dr Strauss cherche à éviter le poids de ces trois mots? « La re- « commandation d'enseigner et de baptiser tous les « peuples sans distinction est mise dans la bouche de « Jésus ressuscité, et ne subsiste pas, si la résurrec- « tion disparaît » (2). C'est là ce qu'on appelle, en terme de l'Ecole : un cercle vicieux. La résurrection du Sauveur est pour le moins une question; nous l'aborderons dans notre dernière étude; elle ne peut servir à résoudre une autre question, étant irrésolue elle-même. Ensuite quelle que soit l'opinion qu'on professe sur le dogme de la Résurrection, peut-on nier que la parole de Jésus : *Allez, enseignez toutes les*

(1) Conférences de Notre-Dame. Année 1841. De la charité d'apostolat.

(2) Nouvelle vie de Jésus, I, p. 288.

nations ne se trouve dans l'Evangile dès le premier siècle ? Cela étant, son caractère prophétique et divin ne subsiste-t-il pas tout entier ?

Strauss apporte une autre raison : « On ne s'explique « pas d'ailleurs les luttes violentes auxquelles donna « lieu l'évangélisation des gentils, et la résistance qu'y « opposèrent les anciens apôtres, si Jésus l'avait si « nettement et si solennellement recommandée » (1). Mais ces luttes violentes, cette opposition opiniâtre que nous sommes loin de nier, prouvent précisément que jamais écrivains juifs, — tels qu'étaient les évangélistes — n'auraient inventé un tel ordre, si réellement Jésus ne l'avait donné.

*
* *

Chose plus admirable, cet ordre s'exécute à la lettre. Les apôtres commencent leur apostolat à Jérusalem : aux deux premières prédications de Pierre, huit mille hommes se convertissent et croient à Jésus-Christ. De Jérusalem la parole évangélique s'étend à toute la Judée, bientôt elle en franchit les frontières, retentit dans la Samarie, pénètre à Antioche. Les barrières sont détruites : les apôtres se partagent le monde. Toutes les nations entendent leur voix et toutes les langues bénissent le Seigneur. Et aujourd'hui, à dix-huit siècles de distance, le symbole des apôtres monte au Ciel dans tous les idiomes et de tous les rivages.

Tout cela a-t-il été ajouté après coup à l'Evangile ? Oui ! et chaque départ de missionnaires vers les peuples infidèles est une nouvelle preuve de la divinité de Celui qui, seul, a conçu le plan impossible à l'intelligence humaine d'une religion universelle, de Celui qui

(1) Nouvelle vie de Jésus, I, p. 288.

seul a osé dire : *Allez, enseignez toutes les nations*, de Celui qui seul a su faire d'un plan chimérique une réalité vivante qui remplit le temps et l'espace.

Car, comment le monde de païen est-il devenu chrétien ? Trois puissances entraînent et subjuguent : la force matérielle, le génie, la richesse. Les apôtres n'avaient aucune de ces puissances : ils étaient pauvres, ils étaient sans instruction, et ils n'étaient que douze ! Douze bateliers de Galilée pour conquérir le monde ! Qu'importe ! Ces douze pêcheurs ont vaincu le monde, ils lui ont fait croire à un Dieu crucifié ! Comment l'expliquer ! Il n'y a qu'une explication, et S. Paul l'a donnée, au moment même où le prodige s'accomplissait : *Il a plu à Dieu de sauver par la folie de la prédication apostolique ceux qui croient.* Les instruments importent peu. *Ce qui semble folie en Dieu surpasse la sagesse des hommes, et ce qui semble faiblesse dans Dieu surpasse la force des hommes* (1).

Ne veut-on pas voir dans la propagation de l'Evangile le doigt de Dieu, qu'on en cite les facteurs. L'académicien français, toujours ingénieux, les a découverts : l'hospitalité orientale et les manières bienveillantes et polies. Nous n'inventons pas, nous transcrivons.

« Otez, dit M. Renan, l'hospitalité orientale, la pro-« pagation du Christianisme serait impossible à expli-« quer » (2). Avec elle, avec cette bienheureuse hospitalité, c'est la chose du monde la plus aisée. « L'hôte en Orient a beaucoup d'autorité, il est supé-« rieur au maître de la maison ; celui-ci a en lui la « plus grande confiance » (3). Mais, ô admirable in-

(1) I Cor. I, 25.
(2) Vie de Jésus, p. 294.
(3) Vie de Jésus, p. 294.

venteur, comment la doctrine nouvelle se propagera-t-elle en Occident, au Septentrion, au Midi, partout enfin où ne règne pas l'hospitalité orientale si vantée ? Et d'où vient-il que d'autres, depuis Jésus, n'aient pas profité de cette heureuse découverte ? Mystère !

Restent « les manières bienveillantes et polies. » « Jésus, dit l'incomparable auteur, désirait qu'à son « exemple les messagers de la bonne nouvelle ren- « dissent leur prédication aimable par des manières « bienveillantes et polies. Il voulait qu'en entrant « dans une maison, ils lui donnassent le *selâm* ou sou- « hait de bonheur ». (1) Et voilà !.. Mais qui ne sait, que loin de toucher les cœurs « les manières bienveillantes et polies » ont conduit Jésus-Christ au Golgotha et les disciples au martyre ? Nullement fléchi par elles, le monde romain au rapport de Tacite, n'accusait-il pas les chrétiens de haïr le genre humain ?

En vérité, si quelque chose peut augmenter la foi en la divinité de Celui qui a dit : *Allez, enseignez toutes les nations*, c'est la faiblesse des découvertes exégétiques des écrivains libres-penseurs.

(1) Vie de Jésus, p. 294.

Fr. A. M. Portmans
des Frères-Prêcheurs.

GUNTHER ET LE GUNTHÉRIANISME

I

Gunther est l'auteur d'un système théologique qui de 1828 à 1860 (1) eut une grande vogue en Allemagne et en Autriche.

En effet, quoique ce savant n'ait jamais occupé une chaire de théologie, il comptait cependant de nombreux et d'ardents disciples, parmi les professeurs des différentes Universités. (2) Ceux-ci répandaient l'enseignement du *Maître* avec d'autant plus de liberté dans l'esprit du jeune clergé qu'ils étaient davantage soustraits à l'autorité ecclésiastique, à cause de la situation toute particulière des facultés de théologie en Allemagne,

(1) Nous plaçons le commencement de la vogue du Gunthérianisme en 1828, parce que c'est en cette année que Gunther publia le grand ouvrage qui fut le point de départ de sa réputation, et dans lequel il expose une grande partie de sa doctrine : Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christenthums. (Propædeutica ad theologiam speculativam christianismi positivi.) Nous assignons ensuite l'année 1860 comme fin du Gunthérianisme parce qu'en cette année parut le dernier document pontifical contre la nouvelle doctrine, le Bref de Pie IX à l'évêque de Breslau au sujet du chanoine Baltzer, professeur à l'Université de cette ville.

(2) Knoodt et Gunkrath à Bonn, Schluter à Munster, Baltzer à Breslau, Zukrigl à Tubingue, Ehrlich à Prague, Gangauf à Augsbourg. Dans les séminaires, les principaux partisans de Gunther étaient : Merten à Trèves, Kayser à Paderborn, Mayer à Bamberg, Werner à St-Hippolyte (S. Pœlten).

où elles sont en général des institutions de l'État, qui exerce une influence prépondérante sur la nomination et la révocation des professeurs.

De plus, la nouvelle doctrine trouva le terrain tout préparé : les esprits étaient fatigués de la théologie du temps, peu faite pour satisfaire l'intelligence de plusieurs, et pour répondre aux attaques toujours croissantes de l'incrédulité et d'une fausse philosophie. Aussi, voyons-nous qu'en Autriche, la patrie de Gunther, les membres les plus intelligents du clergé embrassèrent avec empressement une doctrine (1) qui, tout en prétendant sauvegarder les droits de la foi catholique, promettait de donner la véritable intelligence du dogme et de fournir des armes pour le défendre. D'illustres évêques applaudirent aux travaux de Gunther et lui accordèrent leur protection : ce furent surtout le cardinal Schwarzenberg, archevêque de Prague et le grand cardinal Diepenbrock, prince-évêque de Breslau.

Cependant les théologiens attachés à l'enseignement traditionnel de l'Église et des Écoles catholiques, ne tardèrent pas à s'apercevoir que les nouvelles théories étaient peu conformes à la Tradition ; que même le plus souvent elles y étaient tout-à-fait opposées, et que, sous prétexte de donner l'intelligence du dogme elles en changeaient complètement le sens. Aussi à peine eurent-ils déposé la plume avec laquelle ils avaient combattu le novateur Hermès (2), qu'ils la reprirent

(1) Cfr. Card. Hergenrœther. Histoire de l'Église, Ed. all. T. II p. 995, n° 375 : le Gunthérianisme.

(2) Georges Hermès, né en 1775, professeur de théologie à Munster, en 1807, à partir de 1817 professeur à Bonn, mort en 1831. Sa doctrine et ses ouvrages furent condamnés par un Bref de Grégoire XVI. daté du 26 sept. 1835, et par un décret de la S. C. de l'Index du 7 janvier de l'année suivante. Cfr. Denzinger, Enchiridion def. etc, n. 1486 et 1487.

pour signaler au public catholique une doctrine tout aussi étrangère à la Tradition que celle d'Hermès. Citons parmi eux Hast, Guillaume de Schutz, Volksmuth de Bonn, Frings et Michelis de Paderborn.

Plus tard le Dr Clemens, professeur de philosophie à Munster, se fit remarquer par le zèle qu'il mit à faire ressortir la contradiction complète entre les théories de Gunther et la doctrine des Pères et des Conciles. Mentionnons encore parmi ceux qui ont combattu Gunther les professeurs Dieringer et Schwetz, ainsi que le Dr Oischinger, rationaliste et hétérodoxe lui-même.

Mais de tous les adversaires de Gunther, le plus savant et de beaucoup le plus éminent fut sans contredit le P. Kleutgen, dont Léon XIII a dit avec tant de raison, en apprenant naguère la nouvelle de sa mort : « Erat princeps philosophorum. » Armé de la doctrine scolastique qu'il possédait à fond et qu'il exposait avec autant de clarté que de solidité et de profondeur, Kleutgen suivit le novateur sur le terrain spéculatif et, à la lumière des principes de S. Thomas et des grands scolastiques, il démontra combien les nouvelles inventions étaient fausses ou peu fondées. C'est précisément à la réfutation des erreurs d'Hermès et de Gunther que l'illustre Jésuite consacra ses deux célèbres ouvrages : *La Philosophie scolastique* (1) et *La Théologie scolastique* (2) ; il y expose en même temps avec un rare talent les doctrines de l'École : aussi ces deux ouvrages sont-ils de ceux qui ont le plus contribué à la grande restauration théologique et philosophique qui se fait

(1) Die Philosophie der Vorzeit 2e éd. Insbruck chez Félicien Ranch. Cet ouvrage a été traduit en français par le R. P. Constantin Sepp. Paris, Gaume et Dupuy.

(2) Die Theologie der Vorzeit 5 vol. Munster chez Theissing.

en ce moment ; et c'est toujours avec grand fruit qu'on recourra à ces deux monuments de science catholique.

Rappelons encore que l'Em. Cardinal Franzelin a donné, dans ses différents traités, une réfutation très-solide des erreurs gunthériennes se rapportant aux matières qu'il traite (1).

II

Cependant, en présence des vives controverses soulevés entre Gunther et ses partisans d'un côté, et des théologiens connus pour leur orthodoxie de l'autre, l'Episcopat et le Saint-Siège s'émurent. Aussi, dès l'année 1851, la cause de Gunther fut-elle portée devant la S. C. de l'Index, principalement sur les instances du Cardinal de Geissel, archevêque de Cologne. Dans son diocèse en effet était située la ville de Bonn, où les doctrines de Gunther étaient audacieusement soutenues et enseignées par le professeur Knoodt. Celui-ci, malgré l'opposition qu'il rencontrait au sein même de l'Université en la personne de savants théologiens comme Dieringer, Clemens et le célèbre Conrad Martin, plus tard évêque de Paderborn, avait gagné à la nouvelle doctrine un bon nombre d'adhérents parmi la jeunesse ecclésiastique de l'Université.

De leur côté, les Gunthériens ne négligèrent rien pour éviter la condamnation de leur système à Rome. Ils obtinrent l'intervention des cardinaux Schwarzenberg et Diepenbrock auprès du Saint-Père en faveur de Gunther. De plus, ils déterminèrent celui-ci à écrire à

(1) Cfr. Em. Franzelin. De divina Traditione et Scriptura T. XXIV n. III; Appendix de fide c. III § III coroll. 2, De Deo Trino T. XVIII XIX, XX. De Verbo Incarnato. T, XXI, XXIV, XXV.

Pie IX pour protester de ses bonnes intentions et pour lui témoigner sa sincère soumission. En 1853, Baltzer rédigea un mémoire : Promemoria de Günthero ejusque in Germania adversariis historice, philosophice et dogmatice, breviter agitur; ce travail fut envoyé sur le champ à Rome. En même temps on redoubla d'efforts dans la défense des théories gunthériennes par la publication d'articles de revue et de brochures ; l'occasion du reste en fut fournie par les attaques de Clémens et d'Oischinger (1).

Dans sa réponse à une nouvelle instance du cardinal Schwarzenberg, le P. Modena, secrétaire de l'Index, avait laissé entrevoir qu'il ne serait pas impossible que la sacrée Congrégation, pour témoigner sa bienveillance, admît Gunther ou un délégué de son choix à plaider devant elle la cause des ouvrages incriminés. Il écrivait : « Nec renuet, insuper, ubi facto sit opus, S. Ind. Congr. auctorem ipsum sive alium ejus nomine, quæ in lucem edidit tenere volentem, audire, uti sæpe alias factum est. » Aussi les amis de Gunther firent-ils tout pour le décider à aller porter lui-même sa défense devant la Congrégation. Mais sur les refus persévérants du vieillard et aussi dans la pensée que Gunther ne serait peut-être pas l'homme qu'il fallait, ils choisirent deux de ses disciples les plus distingués pour le représenter : le professeur Baltzer de Breslau et Gangauf, abbé bénédictin de Bavière. Au mois de novembre 1853, ils arrivèrent à Rome. A Pâques de l'année suivante, Gangauf, obligé d'aller reprendre ses cours de philosophie à Augsbourg, fut remplacé par Knoodt, et au mois de

(1) C'est à cette époque aussi que Knoodt publia une apologie du système de Gunther en forme de lettres. L'ouvrage qui se compose de 3 vol. est intitulé ; Gunther et Clemens.

novembre de cette même année 1854, Baltzer et Knoodt quittèrent la Ville Eternelle, après avoir assisté à plusieurs réunions de la commission préparatoire et déposé chacun une défense écrite de tout le système gunthérien. En novembre 1855, Baltzer revint à Rome et y resta jusqu'à Pâques de l'année suivante.

Cependant, après un examen qui avait duré presque six ans, la S. C. se crut en mesure de pouvoir porter une sentence définitive, et par décret du 8 janvier 1857 elle mit à l'Index les ouvrages de Gunther. Le 23 du même mois le cardinal d'Andréa notifia à Gunther la décision prise contre lui. Voici le jugement qu'il porte sur sa doctrine : « Expositam abs te ac late usque vindicatem doctrinam ab orthodoxo veritatis tramite prorsus abhorrere, fierique haud posse, ubi eadem doctrina isthinc aut alibi vigere ac disseminari pergat, quin maximo catholicæ Ecclesiæ ac clericorum adolescentium institutioni theologicæ futura sit detrimento. » Gunther se soumit par lettre du 10 février suivant et le 17, le décret fut rendu public, avec cette clause : « Auctor datis litteris ad SS. D. N. Pium PP. IX sub die 10 februarii ingenue, religiose ac laudabiliter se subjecit. » Dans sa soumission, Gunther déclare qu'il a été profondément affligé, en apprenant la nouvelle de la condamnation de ses livres ; que ses livres, comme le reconnaît l'Em. cardinal, n'ont jamais eu d'autre but que de défendre par de nouveaux arguments la foi attaquée par les panthéistes et par les rationalistes ; qu'enfin, sa doctrine condamnée, il ne reste plus qu'à chercher de nouvelles voies pour la réfutation des entreprises impies du matérialisme et du panthéisme : « car, ajoute-t-il, la philosophie du moyen-âge ne suffit plus à les combattre. » Voici ses paroles : « Ingenue confiteor animum meum, ut primum de lata sententia

certior factus sum, mœrore non parvo afflictum fuisse. Arduis enim ac diuturnis laboribus nihil aliud hactenus me voluisse « praeter intemeratæ fidei causam novis inventis tueri adversus pantheismi et rationalismi pessimos errores » ipsa in epistola Em. cardinalis honorifico testimonio clementer agnitum et concessum est..... Hac vero philosophandi ratione a S. Tribunali semel reprehensa et reprobata, certe nihil magis expetendum optandumque videtur, quam ut alia melioraque inveniantur documenta, quorum ope adversus pessimos theopantheismi et materialismi conatus, quibus oppugnandis philosophia medii ævi jam par non est, orthodoxa veritas defendatur. Quod autem ad volumina a me edita attinet, summæ Apostolicæ Sedis auctoritati me religiose obtemperaturum iterum profiteor atque pronuntio. »

III

La plupart des Gunthériens suivirent l'exemple du maître et firent leur soumission. Cependant aucune des doctrines erronées n'ayant été spécialement mentionnée ou censurée dans le décret de condamnation, quelques-uns crurent pouvoir encore les soutenir. D'autre part, les évêques réclamaient une décision précise et détaillée, indiquant les points répréhensibles, afin d'avoir ainsi une règle sûre pour la direction et la surveillance de l'enseignement théologique dans leurs diocèses. Pour ces raisons, Pie IX qui alors visitait ses Etats, envoya de Bologne un Bref au cardinal Geissel, archevêque de Cologne (1), daté du

(1) Cfr. Denzinger, Enchiridion def. etc, n. 1509-1512.

15 juin 1857, l'année même où fut publié le décret de la Congrégation de l'Index : il énumère les erreurs capitales de Gunther.

Dans une lettre adressée à ce dernier, Knoodt porte un jugement aussi irrévérencieux que faux sur l'origine de ce Bref. « Il est daté, dit-il, de Bologne où Pie IX était arrivé, dans son voyage à travers les provinces de l'Emilie et où il était descendu chez l'archevêque Viale-Prela (1) ; là se trouvait le cardinal Rauscher de Vienne. C'est donc là, en dehors de Rome que les Jésuites, profitant de la supplique de Geissel appuyée par Viale-Prela et Rauscher, sont parvenus à faire prendre à Pie IX une mesure qu'ils n'auraient jamais obtenue, si le Pape avait été sous les influences romaines. » Précédemment Knoodt raconte qu'il n'y avait pas longtemps encore que le cardinal Andrea, préfet de l'Index avait déclaré que jamais on ne ferait une condamnation en détail des erreurs de Gunther. Et plus loin il ajoute : « Andrea, Modena, Antonelli et d'autres membres et consulteurs de la Congrégation de l'Index seront certainement gênés de ce procédé du Pape, mais ils ne bougeront pas. »

Il sera utile et intéressant à la fois d'analyser la partie du Bref papal, où sont signalées les principales erreurs de Gunther; ainsi nous aurons l'occasion de juger et d'exposer un peu en détail le système du théologien autrichien.

a) D'abord le Pape apprécie d'une façon générale la doctrine de Gunther; elle est rationaliste à l'excès. *Etenim non sine dolore apprime novimus in iisdem operibus erroneum ac perniciosissimum, et ab hac Apostolica Sede sæpe damnatum rationalismi systema*

(1) L'archevêque de Bologne avait été nonce à Vienne.

ampliter dominari. Les Théologiens distinguent deux espèces de rationalisme; le rationalisme proprement dit et le semirationalisme. L'un rejette toute révélation surnaturelle, l'autre, au contraire, tout en admettant une révélation surnaturelle, prétend donner une explication a priori de toutes les vérités qu'elle contient. Gunther est semirationaliste. Car s'il reconnaît l'existence de la révélation, il veut démontrer a priori les saints mystères de la Trinité et de l'Incarnation; *an sint et quid sint*, selon l'expression usitée dans son école. D'après lui, la révélation est nécessaire à cause de l'affaiblissement de la raison humaine par le péché; mais l'homme a le droit et le devoir de tendre par lui-même à une connaissance et à une intelligence parfaite des vérités révélées, en particulier des mystères. Le semirationalisme auquel se rapporte la 9ᵉ proposition du Syllabus, (1) a été définitivement condamné par le Concile du Vatican dans la Constitution de fide Ch. *IV*. Le Concile déclare que le mystère dépasse la portée de la raison humaine; qu'une fois connu par la révélation, celle-ci peut en trouver des analogies dans la création et en obtenir ainsi une connaissance analogue très-imparfaite; mais que jamais elle ne parviendra par ses propres forces à en connaître l'existence ou l'essence. *Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quærit, aliquam. Deo dante, mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quæ naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum inter*

(1) Omnia indiscriminatim dogmata religionis christianæ sunt objectum naturalis scientiæ seu philosophiæ; et humana ratio historice tantum exculta potest ex suis naturalibus viribus et principiis ad veram de omnibus etiam reconditioribus dogmatibus scientiam pervenire, modo haec dogmata ipsi rationi tamquam objectum proposita fuerint.

se et cum fine hominis ultimo; numquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quæ proprium ipsius objectum constituunt. Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quandiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino : per fidem enim ambulamus et non per speciem (1)..... *Si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per ratione rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari; A. S.*

b) En second lieu, Pie *IX* déclare que Gunther donne du mystère de la sainte Trinité une explication contraire à la foi catholique et au véritable sens du dogme; *Itemque noscimus, in iisdem libris ea inter alia non pauca legi, quæ a catholica fide sincerque explicatione de unitate Divinæ substantiæ in tribus distinctis sempiternisque personis non minimum aberrant.* D'après une théorie générale de Gunther ce qui constitue formellement la personalité c'est la conscience de soi-même. (2) L'homme devient personne par la conscience qu'il prend de soi. Cette conscience est produite en lui par l'impression des phénomènes extérieurs sur ses facultés, dont l'exercice vient alors éveiller la conscience qui auparavant n'existait qu'en puissance. Quant à Dieu, Gunther ne veut pas qu'il ait conscience de lui-même par son essence, laquelle bien qu'excluant toute espèce de composition, équivaut

(1) 2 Cor. V 7.

(2) Forma personalitatis seu id quod substantiam formaliter constituit personam in actu est *conscentia sui*. Cfr. Card. Franzelin, De Deo Trino E. altera Th. XVIII p. 287.

cependant à toutes les perfections et à tous les actes que la raison et la foi nous obligent à admettre en lui. L'étude des panthéistes allemands lui a suggéré une autre explication. Une des pensées fondamentales du panthéisme moderne est que Dieu, pour avoir conscience de lui, a dû s'objectiver dans le monde. Gunther retient le principe que, pour avoir cette conscience, Dieu doit s'opposer à lui-même, mais il n'admet pas que le monde soit cette réduplication de l'être divin. Selon lui, Dieu se *double* d'abord, en s'opposant un autre Être absolu, égal à lui-même; c'est le Fils. Par l'intuition du Fils, son image parfaite, il acquiert la conscience de soi; car en voyant ce qui se passe en son égal, il voit ce qui se passe en lui-même. Mais pour que cette conscience soit complète, celui qui voit et celui qui est vu doivent affirmer leur égalité parfaite; à cet effet, ils produisent un troisième être absolu, égal à eux, l'Esprit-Saint; c'est par lui qu'ils affirment leur égalité. La substance divine est donc *triplée*. Gunther dit expressément que chacun de ces trois Êtres constitue une substance absolue : il est donc trithéiste. Aussi l'unité qu'il admet en Dieu se réduit : 1) à une *unité d'espèce*, en tant que les trois substances absolues sont égales entre elles (Einerleihet, Identitat, nich Einheit, im Wesen, im Sein; 2) à une *unité de corrélation*, en tant que les trois substances concourent à produire en Dieu la conscience de soi. La commission des théologiens chargée de faire les travaux préparatoires pour le Concile du Vatican, avait proposé un chapitre spécial contre cette hérésie de Gunther; c'est le douzième du *schema Constitutionis dogmaticæ de doctrina catholica.*

c) Ensuite Pie *IX* en arrive aux erreurs de Gunther au sujet du mystère de l'Incarnation : *In compertis*

pariter habemus neque meliora neque accuratiora esse ea quæ traduntur de sacramento Verbi Incarnati deque unitate divinæ Verbi personæ in duabus naturis, divina et humana. Nous avons vu que Gunther, au lieu de prendre la révélation pour guide et de donner de la personne une définition conforme au dogme chrétien, a inventé au contraire une notion qui détruit complètement le mystère de la sainte Trinité : elle n'est pas moins contraire au dogme de l'Incarnation. Dans la théologie gunthérienne, la personne est un être qui a conscience de lui même et qui pose des actes libres. Or, concluait-on, en Jésus-Christ il y a deux êtres ayant chacun de soi une conscience propre et posant tous deux des actes libres, Dieu et l'homme. Il y a donc en lui deux personnes, une personne divine et une personne humaine. Ceci posé, comment expliquer l'union du Fils de Dieu et de l'homme par l'Incarnation ? On recourt à la subordination et à la relation intime de la personne humaine envers la personne du Fils de Dieu; ensuite à la conscience qu'a la personne humaine de ne pas s'appartenir à elle-même, comme une personne séparée, mais d'être soumise et en quelque sorte rattachée au Verbe divin. Les Théologiens du Concile du Vatican avaient aussi préparé une condamnation de l'erreur de Gunther au sujet de l'Incarnation (Cfr. Ch. XIV du schema). Le Concile n'a cependant pas jugé à propos de la condamner explicitement, pas plus que l'erreur faussant le dogme de la sainte Trinité : la croyance catholique en effet était déjà suffisamment fixée sur ces deux mystères, par les définitions conciliaires des premiers siècles. Au contraire, le semirationalisme du théologien autrichien comme ses théories erronées sur la tradition, deux doctrines qui jusque là n'avaient pas encore été l'objet

d'une condamnation solennelle, attiraient davantage l'attention des Pères, qui du reste, pressés par le temps, se virent forcés de ne prendre en considération que les projets les plus urgents.

d) Renouvelant les erreurs d'Apollinaire et d'Occam, Gunther admet dans l'homme deux principes de vie : l'âme sensitive pour les fonctions de la vie végétative et sensitive, l'âme raisonnable et spirituelle pour les fonctions de la vie intellectuelle et morale. Or cette doctrine avait été condamnée comme hérétique par le huitième Concile œcuménique qui est le quatrième de Constantinople (1), et par le Concile général de Vienne (2). Ils définissent qu'il n'y a dans l'homme que la seule âme rationnelle, qui, tout en concourant avec le corps aux fonctions de la vie végétative et sensitive, a son activité propre s'exerçant dans les actes d'intelligence et de volonté. Pie *IX* relève l'erreur gunthérienne en ces termes : *Noscimus iisdem libris lædi catholicam sententiam ac doctrinam de homine, qui corpore et anima ita absolvatur, ut anima eaque rationalis sit vera per se atque immediata corporis forma.* Un des procédés habituels de Gunther est d'élaguer des théories panthéistes ce qui lui semble contraire au dogme et de s'approprier le reste. Les panthéistes affirment que les divers êtres composant le monde ne constituent pas chacun une substance, mais, qu'ils sont les modifications et les accidents de l'essence divine. Gunther leur concède que ces êtres ne sont pas des substances, mais il soutient qu'ils sont les modifications et les accidents non de l'essence divine mais d'une substance créée, qui est *la nature.* Mais

(1) Cfr. Denzinger. Enchiridon definitionum etc. n. 274.
(2) Cfr. le même ouvrage n. 409.

d'après un autre principe panthéiste, tout ce qui existe, est destiné à penser; l'être est inséparable de la pensée. Aussi la nature qui est inconsciente dans les êtres inférieurs devient consciente dans l'être qui est sa plus parfaite évolution, l'homme. Or si en même temps Gunther avait admis que l'âme intellectuelle et raisonnable fût avec le corps le principe de la sensation, ce ne serait plus la nature qui par ses propres forces prendrait conscience, mais le corps avec le concours de l'esprit. Pour cette raison, il affirme l'existence d'une âme matérielle et sensitive. Voilà le fondement de son *dualisme*. Son disciple Baltzer avait mitigé cette erreur, en laissant à l'âme intellectuelle la faculté sensitive; mais il admettait une âme inférieure pour les fonctions de vie végétative : doctrine tout aussi contraire que l'autre au dogme catholique, puisqu'elle reconnaît toujours deux principes de vie. (1)

e) Le Souverain Pontife signale encore l'erreur de Gunther au sujet de la liberté de Dieu dans la Création. *Neque ignoramus, ea iisdem libris doceri et statui, quæ catholicæ doctrinæ de suprema Dei libertate a quavis necessitate soluta in rebus procreandis plane*

(1) Notatum præterea est Baltzerum in illo suo libello cum omnem controversiam ad hoc revocasset sitne corpori vitæ principium proprium, ab anima rationali reipsa discretum, eo temeritatis progressum esse, ut oppositam sententiam et appellaret hæreticam et pro tali habendam esse multis verbis argueret. Quod quidem non possumus non vehementer improbare, considerantes hanc sententiam, quæ unum in homine possit vitæ principium, animam scilicet rationalem, a qua corpus quoque et motum et vitam omnem et sensum accipiat, in Dei Ecclesia esse communissimam atque doctoribus plerisque et probatissimis quidem maxime cum Ecclesiæ dogmate ita videri conjunctam, ut hujus sit legitima solaque vera interpretatio, nec proinde sine errore in fide possi negari. Bref de Pie IX à l'évêque de Breslau contre Baltzer ; il est du 30 avril 1860.

adversantur. Gunther enseigne que Dieu a créé le monde par nécessité et non pour sa gloire, que par la Création il a eu un accroissement de science et de bonheur, que par elle il a pris conscience de sa toute-puissance, comme s'il ne l'avait pas *ab æterno* et *a se;* qu'enfin il n'aurait pas pu créer un autre monde ou d'autres êtres. Le Concile du Vatican a condamné cette doctrine dans la Constitution de fide, Ch. I. *Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam sed ad manifestandam perfectionem suam per bona quæ creaturis impertitur, liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam..... Si quis aut Deum dixerit non volontate ab omni necessitate libera sed tam necessario creasse, quam necesssario amat seipsum; aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit; A. S.*

f) Erreurs de Gunther au sujet de la Tradition et du progrès dans l'intelligence des dogmes chrétiens. *Atque illud etiam vel maxime improbandum ac damnandum quod Guntherianis libris humanæ rationi et philosophiæ, quæ in religionis rebus non dominari, sed ancillari omnino debent, magisterii jus temere attribuatur, ac propterea omnia perturbentur, quæ firmissima manere debent tum de distinctione inter scientiam et fidem, tum de perenni fidei immutabilitate, quæ una semper atque eadem est, dum philosophia humanæque disciplinæ neque semper sibi constant neque sunt a multiplici errorum varietate immunes. Accedit nec ea sanctos Patres reverentia haberi, quam Conciliorum canones præscribunt quamque splendidissima Ecclesiæ lumina*

omnino promerentur. Gunther a inventé cette étrange théorie que la Tradition n'est autre chose que l'intelligence qu'on a eue des dogmes à une époque donnée. Or, par les progrès des sciences philosophiques en général, en particulier de la psychologie, de la philosophie de la nature, l'intelligence qu'on a eue jusque là d'un dogme peut-être modifiée et perfectionnée davantage. Les définitons antérieures de l'Eglise au sujet d'un dogme contiennent bien une certaine vérité mais pas toute la vérité ; elles ne sont pas définitives. L'infaillibilité a pour objet de déterminer qu'elle est la manière de comprendre le dogme la plus convenable à l'esprit de l'époque. Ainsi au 5e siècle, l'Église a défini que la manière la plus convenable de comprendre le mystère l'Incarnation était celle-ci : que dans le Christ il y a deux natures unies en la personne divine de Verbe. Dans cette définition il y a une certaine vérité en ce sens que le Fils de Dieu s'est uni la nature humaine ; mais il est faux qu'il n'y ait qu'une seule personne : il y a au contraire une personne divine et une personne humaine. De même le Concile de Trente n'est qu'un intérim ; ses enseignements ne sont pas définitifs.

Il est facile de voir combien cette doctrine est contraire à l'ordre établi par Jésus-Christ. En effet il n'a pas confié à l'Église un certain nombre de formules dogmatiques, dont les philosophes auraient ensuite à fixer le vrai sens. Tout au contraire, en révélant les différents articles de foi et les dogmes, il en a communiqué en même temps le sens. Avec le concours de la philosophie et des autres sciences humaines, ce sens pourra être rendu plus clair ; une vérité contenue implicitement dans une autre pourra être connue explicitement. Mais ce développement du dogme selon

le mot de Vincent de Lérins devra se faire « in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu. eademque sententia..... Nihil unquam permutando, nihil minuendo, nihil addendo. » C'est du reste ce qu'a défini le Concile du Vatican, Constitution de fide, Ch. IV : « *Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tanquam divinum depositum Christi Sponsæ tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda. Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit Sancta Mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu, altioris intelligentiæ specie et nomine recedendum. Crescat igitur et multum vehementerque proficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiæ, ætatum ac sæculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia : sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia* » (1)... *Si quis dixerit, fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis, aliquando secundum progressum scientiæ sensus tribuendus sit alius ab eo, quem intellexit Ecclesia; A. S.* »

Parmi les documents émanés du Saint-Siège contre le Gunthérianisme, il ne nous reste plus qu'à mentionner deux Brefs de Pie IX à l'évêque de Breslau : l'un du 30 mars 1857 (2), l'autre du 30 avril 1860.

On trouvera aussi dans les actes du Concile provincial de Cologne approuvés par le Saint-Siège une condamnation très-remarquable des différentes erreurs de Gunther (3).

(1) Vinc. Lir. Common. n. 28.
(2) Cfr. Denzinger, Enchiridion defin. etc. n. 1513, 1514, 1515.
(3) Cfr. Conciliorum recent. Collectio Lacensis. t. V. p. 233 seqq.

IV

Après avoir décrit les vicissitudes du Gunthérianisme et exposé les points principaux de ce système théologique, nous ne pouvons nous dispenser de donner aussi une rapide esquisse de la vie de Gunther (1).

Antoine Gunther naquit le 17 novembre 1783 à Lindenau, dans le cercle de Leitmeritz, au Nord de la Bohême. Sa famille était pauvre. Aussi n'est-ce pas sans difficulté que le jeune Antoine obtint de son père la permission de faire ses études.

Dans ce but il fut aidé par de charitables bienfaiteurs; plus tard il subvint à ses dépenses avec les revenus d'une charge de précepteur qu'il remplit dans différentes familles nobles de l'Autriche. Parmi ses maîtres, plusieurs étaient imbus des doctrines rationalistes et joséphistes de l'époque et exercèrent à ce point de vue une influence désastreuse sur l'esprit de leur jeune élève, qui du reste montrait beaucoup de talent et une grande application au travail.

En 1803, Gunther vint à l'Université de Prague. Il

(1) La vie de Gunther a été publiée récemment par le Dr. Knoodt de Bonn (Anton Gunther. Eine Biographie von Peter Knoodt. 2 B. Wien. Braumiiller). Cet ouvrage commence par une autobiographie de Gunther allant de sa naissance jusqu'au moment où il quitta le noviciat de la Compagnie de Jésus (T. I. p. 1-165). Le reste de la vie du savant est raconté par Knoodt. Mais son travail manque d'originalité : il ne fait guère que reproduire, selon l'ordre des temps, la correspondance de Gunther et de ses disciples. C'est dans cet ouvrage que nous avons puisé les documents que nous avons rapportés plus haut, au sujet de la condamnation du Gunthérianisme par le Saint-Siège. A cause de ses tendances tout-à-fait contraires au Concile du Vatican et aux enseignements du Saint-Siège, le livre du Dr. Knoodt a été mis à l'Index, le 5 décembre 1881.

y suivit pendant trois ans les cours de philosophie qui était enseignée selon les idées de Wolff, disciple de Leibnitz. Quand, au bout de la troisième année, il s'agit de prendre une résolution au sujet de sa vocation, Gunther qui souvent avait pensé à l'état ecclésiastique, ne put alors se résoudre à y entrer. Il nous en indique la cause dans son autobiographie : « Je ne pouvais *pas bien* me convaincre, dit-il, de la nécessité d'une révélation surnaturelle et de l'insuffisance de la religion naturelle. » Toufefois il a soin de faire remarquer qu'il n'avait pas renoncé à la foi. Il se décida donc pour la jurisprudence. Cependant, tout en suivant les cours de droit, Gunther ne négligea pas les études philosophiques. Il nous raconte qu'un dictionnaire de la philosophie de Kant lui étant tombé entre les mains, il fit une étude approfondie du système de ce philosophe et, comme l'auteur envisageait aussi les théories de Fichte et de Schelling, il apprit ainsi à connaître, dit-il, *les trois derniers grands philosophes de l'Allemagne depuis Wolff*. En même temps il lisait avec une grande satisfaction les écrits du rationaliste Baader, où celui-ci s'efforce de démontrer l'existence d'un Dieu personnel contre les panthéistes.

En 1811, la famille de Bretzenheim-Regetz, dans laquelle Gunther se trouvait alors en qualité de précepteur, quitta Prague et vint se fixer à Brunn, près de Vienne. Gunther l'y suivit. Là, s'aidant d'un manuel biblique écrit par un protestant suisse et intitulé : le Règne de Dieu (das Reich Gottes), il se mit à lire l'Écriture sainte dont jusque là il n'avait jamais pris connaissance. Cette lecture de la Bible causa une révolution complète dans ses idées : elle lui donna la conviction de la nécessité d'une révélation surnaturelle (1). En même

(1) D'après Gunther, la révélation surnaturelle, qu'il identifie du

temps il suivit des cours à la faculté de théologie de Vienne et publia plusieurs travaux dans différentes revues autrichiennes.

L'obstacle qui jusqu'alors l'avait éloigné de l'état ecclésiastique était levé. Aussi, profitant d'un séjour de deux ans que le prince de Bretzenheim, son élève devait faire à Raab, en Hongrie, il assista pendant tout ce temps aux cours du séminaire épiscopal de cette ville et fut ordonné prêtre en mai 1821. Quelque temps après il entra au noviciat des Pères Jésuites en Gallicie. Les deux ans de noviciat révolus, il quitta la compagnie et vint se fixer définitivement à Vienne,

reste avec la révélation faite par Jésus-Christ, comme s'il n'y avait jamais eu d'autre révélation surnaturelle que celle-là ; d'après lui donc, la révélation surnaturelle serait nécessaire à cause de la chute originelle et de la satisfaction que le genre humain devait en conséquence à la justice divine. Mais il aurait dû remarquer : 1° Que la chute originelle et la satisfaction due à Dieu ne nécessitent pas tant une *révélation* qu'une *rédemption* par le Christ, et celle-ci seulement dans l'hypothèse que d'abord Dieu veuille sauver le genre humain et qu'ensuite il le veuille par le moyen de l'Incarnation du Verbe. 2° Qu'en dehors de la révélation chrétienne il y a eu deux autres révélations surnaturelles ; la révélation primitive et la révélation mosaïque, toutes deux surtout nécessaires pour faire connaître à l'homme la fin surnaturelle à laquelle Dieu le destinait et les moyens à employer pour y parvenir. Or l'argument tiré du péché originel et de la satisfaction due à Dieu prouverait tout au plus la nécessité de la révélation faite par N. S. J. C. 3° Que la révélation surnaturelle est rendue nécessaire par l'impossibilité morale où se trouve le genre humain d'arriver à une connaissance suffisante des vérités religieuses et morales qu'il est indispensable de connaître pour arriver à une fin même purement naturelle. Si Gunther, au lieu de dénigrer S. Thomas qu'il ne lisait point ou qu'il lisait sans le comprendre, avait voulu consulter par exemple la *Somme contre les Gentils*. L. I. Ch. IV et V, il aurait connu la vérité sur la nécessité d'une révélation surnaturelle et trouvé matière à exercer son talent, en développant et en perfectionnant davantage la doctrine de l'Ange de l'École ; ce qui certes aurait été bien plus profitable que de nous exposer des rêveries qui prétendent tout expliquer et qui en réalité n'expliquent rien.

que depuis il ne voulut jamais quitter. A son arrivée dans cette ville, le ministre de la police lui offrit une place de censeur de livres. C'est avec les quelques revenus que lui rapportait cette charge et grâce à une pension annuelle que lui faisait le prince de Bretzenheim que Gunther pouvait vivre. A deux reprises différentes, on lui offrit une chaire de théologie à Munich, plus tard on lui fit les mêmes offres pour Tubingue. Il refusa toujours, redoutant, non sans raison, un conflit inévitable avec ses collègues et avec l'autorité ecclésiastique, le jour où il enseignerait publiquement ses doctrines dans une université. D'un autre côté, il espérait toujours, quoiqu'en vain, qu'il finirait par obtenir un professorat à Vienne même, où il comptait des amis nombreux et dévoués, surtout le chanoine Veith, célèbre prédicateur autrichien, et le Dr Pabst, qui tous deux contribuèrent beaucoup à la vulgarisation de sa doctrine.

En 1849, Gunther, ayant perdu sa charge de censeur de livres et le prince de Bretzenheim étant dans l'impossibilité de lui continuer sa pension annuelle, fut dans une grande détresse. Son fidèle ami, le Cardinal de Schwarzenberg, vint à son secours et lui octroya une subvention annuelle dont-il profita jusqu'au jour de sa mort qui arriva le 24 février 1863. Gunther était âgé de 79 ans et environ 3 mois. Il mourut dans la paix de l'Eglise et avec une piété très édifiante : personnellement du reste il méritait toute estime.

Gunther n'a jamais donné un exposé systématique et suivi de ses doctrines; elles se trouvent éparses dans différents ouvrages. On lui reproche universellement le manque de simplicité et de naturel dans ses écrits : son style est tellement original et baroque que même les théologiens de profession ne saisissent

que difficilement sa pensée. Voici l'énumération de ses principaux ouvrages; ils sont tous écrits en allemand :

1) Introduction à la théologie spéculative du christianisme positif (Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums). 1828.

2) Le festin de Pérégrinus (Peregrins Gastmahl) 1830.

3) Lueurs boréales et australes à l'horizon de la théologie spéculative (Süd = und Nordlichter am Horizonte speculativer Theologie) 1832.

4) Têtes de Janus (Janusköpfe), en collaboration avec le Dr Pabst 1834.

5) Le dernier des écrivains symboliques (Der lelzte symboliker), 1834.

6) Thomas a Scrupulis, 1835.

7) Les justes-milieux dans la philosophie allemande du temps présent (Die justes-milieus in der deutschen philosophie gegenwartiger Zeit), 1837.

8) Euristhée et Hercule (Euristheus und Heracles) 1843.

9) Lydie, 5 vol. Revue de philosophie rédigée en collaboration avec le chanoine Veith. (Lydia, Philosophisches Taschenbuch) 1849-1853.

N. Keyl.

UNE QUESTION LITURGIQUE

LES PATRONS DES LIEUX ET LES TITULAIRES DES ÉGLISES

(2e ET DERNIER ARTICLE.)

Après avoir reproduit le premier chapitre du *Mémoire* de Mgr Hautcœur (1), nous allons résumer ce travail dans son ensemble et en donner de nouveaux extraits. Bien que, conformément à son but, l'auteur emprunte ses applications et ses exemples au diocèse de Cambrai, les principes sont les mêmes partout, et comme la situation de fait est identique, du moins dans une partie notable de la France, il s'ensuit que l'on peut les appliquer ailleurs de la même façon.

L'auteur pose comme règle que, relativement à la contrée pour laquelle il écrit, *les villages, bourgs et petites villes constituant une paroisse unique ont presque toujours, comme patron du lieu, le titulaire de l'Eglise.*

Il développe et motive ainsi cette assertion :

Les grandes villes ont leur patron traditionnellement reconnu. Souvent c'est le titulaire de la principale église;

(1) V. le N° d'octobre 1883, p. 282 et suiv,

parfois c'est un saint auquel dans l'endroit aucune église n'est dédiée, par exemple S. Liévin à Gand, S. Mauront à Douai.

Quelques localités de moindre importance se trouvent dans une situation analogue. Mais en général, pour le paysan, pour le bourgeois des petites villes, le patron, c'est le saint de son église : il n'en connaît point d'autre.

Le clergé partage cette manière de voir. Elle est établie depuis des siècles, comme peuvent l'attester ceux qui ont parcouru les documents historiques et liturgiques du moyen-âge.

L'usage alors établissait les patrons. Il n'est pas douteux que ceux qui ont été constitués de la sorte antérieurement au décret d'Urbain VIII en aient gardé le titre et les prérogatives. C'est le cas dans presque toutes nos communes à paroisse unique. Les patrons qu'elles reconnaissent aujourd'hui, on les rencontre dans les anciens pouillés, toujours les mêmes depuis le XIVe siècle ; et parfois des documents spéciaux, les chartes, les chroniques, les vies des saints, nous permettent de remonter jusqu'à mille ans et plus en retrouvant cette précieuse identité. Leurs fêtes étaient chômées partout avant la Révolution. Elles étaient et sont encore marquées par les réjouissances populaires, kermesses ou ducasses, qui accompagnent communément les fêtes patronales.

A ce propos il est bon de faire observer que la solennité de certains patrons dont le natalice se rencontre en hiver, était souvent reportée à une fête secondaire du même saint pendant l'été, et cela en faveur des kermesses, pour lesquelles on désirait une saison plus favorable. C'est ainsi que la Translation de S. Nicolas le 9 mai, l'Ordination et Translation de S. Martin le 4 juillet, l'Elévation de S. Amand le 20 septembre, la Relation et la Translation de S. Vaast, le 15 juillet ou le 1er octobre, étaient célébrées en beaucoup de lieux, avec fériation, au lieu des 11 novembre, 6 décembre, 6 février...

Deux importants décrets de la S. Congrégation des Rites,

rendus pour les diocèses de Paderborn et d'Oviédo, établissent que, dans les circonstances ci-dessus décrites, les titulaires des églises sont de véritables patrons de lieu, et l'on doit observer à leur égard les règles tracées pour les patrons (1). La question est donc tranchée par l'autorité du Saint-Siége.

Depuis le décret d'Urbain VIII en 1630, l'élection seule peut validement constituer un patron. Les titulaires des églises paroissiales bâties postérieurement à cette époque n'ont donc la qualité de patron qu'autant qu'ils la possédaient auparavant déjà, ou qu'ils l'auraient acquise en vertu d'une élection canoniquement faite et régulièrement approuvée.

Le patron est donné au territoire et à la population. Ses droits sont indépendants de ceux du titulaire, lors même que les uns et les autres se trouvent accidentellement réunis en la personne d'un même saint.

D'où cette autre règle :

Si, dans les localités où le titulaire et le patron se confondent, on vient à rebâtir l'Église sous un autre titre, le patron reste, et les règles qui le concernent continuent d'être en vigueur.

(1) « An patronus Ecclesiæ, ex eo quod ejus festum de præcepto cum feriatione populi post bullam Urbani VIII 1630 celebrandum fuit, ipse legitime habendus sit tanquam patronus loci, etiam absque electione a Clero, Magistratu et Populo facta? — Réponse : « Ad I, perpensis expositis, patronum Ecclesiæ in casu habendum esse uti verum patronum loci : ideoque ad eum pertinere quæcumque circa patronos in ecclesiasticis constitutionibus et pontificiis decretis præcipiuntur. » (S. R. C. in Paderborn., 4 feb. 1871, n. 5470, ad 1.)

« Maxima parochiarum pars hujus diœceseos ex variis oppidulis seu pagis efformantur, nonnullæ ex uno tantum. Ab immemorabili titularis ecclesiæ parochialis tanquam patronus loci seu locorum ejusdem paræciæ colitur, ejusque dies a fidelibus uti festus habetur sub utroque præcepto. Iis in parochiis tenenturne omnes clerici ad officium titularis, tanquam patroni loci seu locorum? — Réponse : *Affirmative.* » (S. R. C. in Oveten, 11 aug. 1877, n. 5708, ad. 5.)

Ainsi, la nouvelle église de Radinghem est consacrée au Sacré-Cœur de Jésus, mais S. Vaast, titulaire de l'ancienne, est tout comme autrefois patron du lieu. Il en est de même à Marquette pour S. Amand, à Faches et à Thumesnil pour sainte Marguerite.

De ce principe, que le patron est donné au territoire, découle une autre conséquence : c'est que *la division en plusieurs paroisses, avec des titulaires différents, laisse subsister les droits du patron sur l'intégralité du territoire tout comme avant le sectionnement.*

A la fin du siècle dernier, la ville de Dunkerque ne formait encore qu'une seule paroisse, celle de S. Eloi. La tradition en fait remonter l'origine au saint évêque lui-même, qui, drèchant l'Evangile en Flandre, aurait érigé là une modeste chapelle, d'où le nom de la ville : *Dunekerk*, l'église des Dunes. Une seconde paroisse, celle de S.-Jean-Baptiste, fut érigée en 1804, puis une troisième sous le titre de S. Martin, et une quatrième à Rosendael en 1858. S. Eloi, titulaire de la paroisse primitive, est toujours comme anciennement patron de la ville de Dunkerque.

L'auteur examine un autre cas : celui de l'absorption d'une localité dans une autre. C'est ce qui est arrivé, par exemple, au chef-lieu du département du Nord.

Lille étouffait dans son enceinte trop étroite. En 1858, un agrandissemont fut décidé : par ordonnance du pouvoir souverain, les communes de Fives, des Moulins, de Wazemmes et d'Esquermes furent comprises partie dans la nouvelle enceinte, et partie dans les faubourgs de la ville, en perdant leur autonomie communale.

Quelle est au point de vue qui nous occupe la conséquence de cette absorption ?

Le commune et paroisse des Moulins, création de ce siècle, n'avait point de patron spécial. S. Vincent de Paul était et est resté titulaire de l'église.

Fives et Esquermes, paroisses qui remontent au moyen-âge, avaient l'une et l'autre pour patron S. Martin. L'église de Fives a été reconstruite sous le titre de Notre-Dame ; celle d'Esquermes, aussi réédifiée, a gardé son titulaire S. Martin. A Wazemmes, nouvelle église également, sous le vocable de S. Pierre et S. Paul, comme l'ancienne.

Les titulaires de ces églises ont-ils gardé leur qualité de patrons de lieu ? Il nous semble qu'à cette question il faut répondre négativement. Les localités englobées dans Lille ont perdu, avec leur existence distincte, leurs patrons spéciaux ; elles font partie intégrante de la ville au même titre que les autres paroisses, et doivent comme elles honorer ses protecteurs célestes, suivant les prescriptions qui règlent le culte des patrons.

Nous ne connaissons pas de décisions de la S. Congrégatiun des Rites visant ce cas, mais on peut y appliquer, bien que l'ánalogie ne soit pas complète, ce qui est réglé pour les changements de circonscriptions diocésaines. Les localités attribuées à un diocèse diffèrent de celui auquel jusqu'alors elles avaient appartenu, doivent suivre les conditions de leur nouveau diocèse et adopter son patron (1). Il nous semble que logiquement la même règle est appli-

(1) « Exposuit Rmus Episcopus Varmien. in universa illa diœcesi veluti præcipuum apud Deum patronum invocari S. Andream Apostolum ejusque festum solemniter agi die propria, nimirum 30 nov., sub ritu I. classis cum octava, et sub duplici præcepto adstandi Sacro atque a servilibus abstinendi. Quum vero diœcesi Varmiensi per Bullam *De salute animarum* latam 1821 a SS. Pontifice Pio VII, nonnullæ parochiæ quæ diœcesibus Culmensi et Posnaniensi antea subjiciebantur perpetuo fuerint unitæ, quumque utrique huic diœcesi suus exstet peculiaris et distinctus patronus, Culmensi scilicet S. Laurentius martyr, Posnaniensi vero S. Joannes Apostolus et Evang., idem Rmus Episcopus ab Apostolica Sede declarari petiit : Utrum in prædictis parochiis festum S. Andreæ Apostoli eadem solemnitate et obligatione sit modo agendum ac in reliqua diœcesi Varmiensi ; et quatenus affirmative, an pro iidem parochiis cessaverit obligatio recolendi festa patronorum diœcesium Culmensis et Posnaniensis quibus olim adscriptæ fuerunt. » — Réponse : *Affirmative in omnibus.* (S. R. C. in Varmien, die 24 mart. 1860, n. 5304.)

quable lors d'une modification de circonscription communale faite par l'autorité compétente. Le territoire et les habitants annexés suivent, sous le rapport du patron du lieu, la condition de la commune à laquelle désormais ils appartiennent.

L'auteur consacre un chapitre aux localités qui jadis possédaient quelque grande institution ecclésiastique, laquelle par son importance même et par les droits dont elle était en possession, primait la paroisse ou les paroisses. Aussi, en ce cas, le titulaire de l'Église abbatiale ou collégiale, le saint qu'elle honorait comme son fondateur ou dont elle gardait les reliques, était et est resté le patron du lieu. Il donne pour exemple S. Amand, dans la ville qui porte son nom, S. Humbert à Maroilles, S. Landelin, à Crespin, sainte Rictrude à Marchiennes, sainte Aldegonde à Maubeuge, sainte Refroie à Denain, S. Winoc à Bergues, S. Marcel à Hautmont, S. Chrysole à Comines, S. Wasnon à Condé.

Nous n'entrerons point dans les nombreux détails et les applications que renferment ce chapitre et les suivants. Il faut lire le *Mémoire* lui même. Citons seulement encore les dernières lignes :

Et maintenant, concluons en émettant le vœu que le culte des patrons soit religieusement maintenu, et qu'on le rétablisse avec son caractère liturgique là où il aurait pu subir une interruption par suite des circonstances malheureuses que nos églises de France ont traversées depuis un siècle. Il y a là pour le clergé un devoir à remplir.

Espérons aussi que l'on conservera religieusement les souvenirs et les monuments de nos saints, leurs autels, leurs statues, leurs reliques, les églises et les chapelles qui leur sont dédiés. La Révolution en a fait disparaître beaucoup. Que n'avons-nous du moins gardé fidèlement ce qui restait!

Pourquoi faut-il que l'oubli des traditions, la négligenge ou une dévotion mal entendue aient fait depuis encore disparaître une partie de ce qui avait échappé au vandalisme de l'impiété triomphante ! Nous nous estimerions trop heureux si ces pages contribuaient pour une modeste part à enrayer des tendances regrettables, et à préparer les restaurations nécessaires.

Tous ceux qui auront lu l'opuscule de Mgr Hautcœur s'associeront à ces vœux, et s'efforceront pour leur part de les réaliser.

A. G.

LITURGIE

—

DES CÉRÉMONIES DE LA SAINTE MESSE

—

RÈGLES PARTICULIÈRES

—

8e article

—

Remarques sur les rubriques relatives à l'offertoire et à ce qui suit jusqu'au canon (3e suite).

VII. RUBRIQUE N° 7

On a déjà parlé, dans l'article précédent, t. XLVIII, p. 534, du commencement de cette rubrique, où il est dit que le Prêtre s'essuie les mains. Ce point se rattache trop à la rubrique N° 6 pour qu'il soit possible de l'en séparer. On disait, en terminant, que le Prêtre doit arriver au milieu de l'autel pour commencer immédiatement la prière *Suscipe sancta Trinitas.*

1. En commençant ou avant de commencer cette prière, le Prêtre élève les yeux, Nous disons *en commençant ou avant de commencer*, car, d'après les expressions de la rubrique, on peut entendre l'un et l'autre : « Celebrans, lotis manibus, eas tergit, et illis ante pectus junctis, revertitur ad medium altaris, ubi stans, ambasque ad Deum elevans, et statim demittens, manibus junctis super altare, aliquantulum inclinatus dicit secreto orationem *Suscipe sancta Trinitas.*

2. Après cette oraison, le Prêtre pose les mains de chaque côté et baise l'autel. « Qua dicta, manibus

« hinc inde extensis et super altare positis, osculatur « illud in medio. » Il faut bien remarquer ici la succession des mouvements. Après avoir dit la priére *Suscipe sancta Trinitas*, le Prêtre pose immédiatement les mains sur l'autel et le baise : il n'a pas à se relever auparavant. Ayant baisé l'autel, il se relève, se tourne par sa droite vers le peuple et dit à voix moyenne *Orate fratres*, étendant et rejoignant les mains : « Tum junctis manibus ante pectus, demissisque « occulis ad terram, a sinistra manu ad dextram vertit « se ad populum, et versus eum extendens et jungens manus dicit voce aliquantulum elata *Orate fratres.* » Ainsi qu'il a été dit t. XLIV, p. 188 et suiv. les auteurs ne sont pas d'accord sur la question de savoir si le Prêtre, après avoir étendu les mains, doit les élever avant de les rejoindre. Après avoir dit ces deux mots; le Prêtre se retourne vers l'autel en achevant le cercle et continue à voix basse : « Et « secreto prosequens *ut meum ac vestrum Sacrificium*, perficit circulum, junctis manibus ante pectus a manu dextra ad medium altaris. »

5° Quand le Prêtre est retourné et a eu le temps de terminer la prière, le servant répond *Suscipiat* : « Et responso a ministro vel a circumstantibus *Suscipiat* « *Dominus Sacrificium de manibus tuis.* » Nous disons : *Quand le Prêtre est retourné et a eu le temps de terminer la prière*; car il ne doit pas répondre auparavant. « Genuflexus respondet *Suscipiat Dominus*, « dit Bauldry (part. I, c. XVII, n. 31), non tamen prius « quam ipse Celebrans circulum perfecerit, et ultimum verbum, scilicet, *omnipotentem*, finierit. » Il ne faut pas conclure de ce texte que le Prêtre puisse dire ce dernier mot à voix haute : la rubrique est trop précise pour le laisser supposer, et les auteurs cités ci-dessous

le montrent suffisamment. Lohner fait la même recommandation, quoique dans des termes moins précis (part. III, tit. IX, n. 10.) « Cum Sacerdos dixit *Orate* « *fratres,* minister, interjecta brevi morula orationem « *Suscipiat* erectus dicat. » Merati fait la même recommandation. (t. II, part. II, tit. VII, n. 33,) « Dicto autem « *Orate fratres*, minister, seu circumstantes, respon- « dent *Suscipiat Dominus*. Qui tamen hæc respondet « non debet statim respondere dicto *Orate fratres,* ut « plerique faciunt, sed aliquantisper expectare, quia « prius Sacerdos prosequi debet *ut meum ac vestrum* « *Sacrificium* usque ad ultimum verbum *Patrem omni-* « *potentem.*» Janssens dit aussi (part. I. II. tit. VII, n. 69) : « Qui tamen hæc respondet non debet statim « respondere dicto *Orate fratres,* ut plerique melius « instruendi faciunt, sed aliquantisper expectare, usque « dum Sacerdos perfecte compleverit circulum, quia « tunc supponitur ipse dictam orationem *ut meum ac* « *vestrum* usque ad finem totaliter absolvisse » Cavalieri donne la même règle (t. V. c. XLIII, n. 46) « Dicto *Orate fratres,* minister seu circumstantes .. respondet *Suscipiat*; non tamen cito, sed post aliquam brevem morulam : debet quippe Sacerdos prius prosequi *ut* « *meum ac vestrum Sacrificium* usque ad finem, quam minister respondeat *Suscipiat.* » Falise dit expressément que quand le Prêtre est retourné, alors le servant (*Ibid*) commence seulement à répondre. » Mgr de Conny s'exprime ainsi (*Ibid* p. 177) : « Quand « le Prêtre se retourne, et dit *Orate fratres* le servant « répond *Suscipiat Dominus*, mais en commençant à « répondre seulement après que le Prêtre aura achevé « de se retourner. » Baldeschi donne la même règle (t. I, part. II, c. XII, n. 35.) « Detto dal Sacerdote « l'*Orate fratres* primo, di respondere, aspetti che

« rivolga all'altare, poi incominci il *Suscipia,* inginoc-
« chiandosi dove allora si troverà. » Mgr Martinucci dit la même chose (*Ibid.* n. 17.) « Respondebit *Suscipiat* « *Dominus*... cum Celebrans, dicto *Orate fratres*, se « converterit ad altare. » Après les autorités que nous avons rapportées, on est surpris de voir De Herdt enseigner positivement que le servant doit répondre *Suscipiat* dès que le Prêtre a prononcé les deux mots *Orate fratres*, et même ne pas lui permettre d'attendre qu'il soit retourné (*Ibid.* n. 299.) « Cum Celebrans « dixerit *Orate fratres*, mox respondet *Suscipiat,* et « expectare non debet dum Celebrans ad altare con- « versus fuerit. » On est étonné de voir une question ainsi tranchée dans un ouvrage aussi sérieux, sans qu'aucune autorité vienne à l'appui d'une semblable assertion. M. Bouvry, qui ne suit pas toujours De Herdt, se sert de son autorité pour appuyer le même sentiment, et constate que Merati, Cavalieri et Baldeschi sont d'un sentiment contraire. Merati, Cavalieri et Baldeschi méritent bien qu'on suive leur enseignement, et comme on l'a vu plus haut, ils sont les interprètes de Bauldry, de Lohner et autres auteurs célèbres, sans qu'aucun, jusqu'à De Herdt, ait enseigné le contraire. M. Bouvry s'exprime comme il suit (t. II, part. III, sect. III, tit. VII n. 3) « Videtur statim posse incipi *Sus-* « *cipati* Minister; juxta Merati et Cavalieri non debet « statim respondere dicto *Orate fratres*, sed aliquan- « tulum expectare, donec Sacerdos orationem *ut meum* « absolverit usque ad finem : sed cum minister respon- « deat ad verba *Orate fratres* alta voce prolata, et « ipsi non constet quo momento Sacerdos orationem « finierit, nihil obstare videtur quominus minister mox « respondeat post verba *Orate fratres*. » L'auteur cite alors De Herdt, et constate que Baldeschi enseigne le

contraire. M. Hazé se conforme à l'enseignement commun et dit (part. III, c. IV, art. VI, n. 9) : « Res-« pondet *Suscipiat Dominus*, non tamen priusquam « ipse Celebrans circulum perfecerit, et ultimum ver-« bum, scilicet *omnipotentem*, finierit. »

Nota 4°. Dans le texte de Lohner, il faut remarquer le mot « erectus. » Merati recommande au servant de rester droit (*Ibid.*) « Quando minister dicit *Suscipiat*, « remanet genuflexus, sed erectus corpore et capite. » Il paraît que déjà, dans ce temps, l'usage de quelques églises était de s'incliner pour répondre *Suscipiat*, comme on le voit faire encore quelquefois. Cependant la rubrique ne prescrit aucune inclination. Carpo dit aussi, à l'article du servant de Messe (*Ibid.* n. 113) : « Respondet *Suscipiat* ad *Orate fratres*, quin corpus « aut caput inclinet. » Il répète la même chose à l'office du sous-diacre (part. II, n. 193) : « Respondet *Susci-« piat Dominus* quin se inclinet». La rubrique ne prescrit aucune inclination. On ne s'explique pas pourquoi Mgr Martinucci la demande. En parlant du servant de la messe basse, il dit (*Ibid.*) « Respondebit *Suscipiat* « *Dominus* paulum inclinatus; » et à l'office du sous-diacre (t. I, C. XII, N. 67) : « Inclinatus respondebit « *Suscipiat Dominus.* »

Nota 2°. La rubrique du Missel suppose le cas où personne ne pourrait répondre *Suscipiat.* Alors le Prêtre le dirait lui-même, mais en remplaçant le mot *tuis* par le mot *meis.* « Alioquin per seipsum dicens « *Sacrificium de manibus meis.* »

4. Le Prêtre dit aussi les secrètes. C'est ici le lieu de rappeler la recommandation faite t. XLIV, p. 380. Pour chercher les secrètes dans le Missel, le Prêtre le fait de la main gauche, tenant la droite posée sur l'autel. Quand il faut s'incliner vers l'autel pendant les secrètes,

le Prêtre doit avoir soin de se tourner d'abord vers l'autel, de s'incliner ensuite, puis de se redresser, et enfin de se retourner vers le Missel. « Cum Celebrans, « dit Janssens (*Ibid.* n. 62), concludendo primam vel « ultimam orationem, dicit *Per Dominum*, jungit « manus ; cum dicit *Jesum Christum*, caput aliqualiter « cum corpore vertens a libro ad crucem, eidem « inclinat. »

VIII. Rubrique n° 8.

1. A la fin de la dernière secrète, le Prêtre s'arrête après les mots *in unitate Spiritus sancti Deus*. Quoique la rubrique n'en fasse pas mention, il doit tout d'abord chercher la préface dans le Missel. D'après ce qui est dit t. XLIV, p. 380, il le fait de la main gauche, en tenant la droite sur l'autel. Il ne faut pas imiter ceux qui y emploient les deux mains, sans nécessité, et même quittent le milieu de l'autel ; on pourrait ajouter encore ceux qui, tout en feuilletant ainsi le Missel des deux mains, commencent *Per omnia*. La rubrique prescrit au Prêtre de poser les mains sur l'autel, de chaque côté, avant de dire ces paroles (*Ibid.*) « Per- « vento autem in conclusione ultimæ secretæ ad verba « illa, *Per omnia sæcula sæculorum*, Sacerdos, stans « in medio altaris, depositis super eo manibus hinc inde « extensis, dicit convenienti et intelligibili voce præfa- « tionem. » D'après Merat, le Prêtre doit tourner le visage vers le Missel (*Ibid.* n. 25) : Stat in medio altaris facie ad librum conversa, ut præfationem legat. » Janssens fait à cet égard l'observation suivante (*Ibid.* n. 64 :) « An facie ad librum conversa, ut habet Merati, an « vero versus crucem, ut alii ? Rubrica neutrum explicite « asserit : sed cum simpliciter et sine restrictione... dicat

» *stans in medio altaris* sine addito, videtur vi rubricæ « Sacerdos quoad omnia, adeoque etiam quoad faciem, « versus altare, seu versus crucem stare debere, ni, « dum necesse est liber sit inspiciendus. » Les autres auteurs ne se préoccupent pas de cette question, et nous ne pouvons pas dire à l'enseignement desquels Janssens fait allusion pour appuyer son assertion. Quoi qu'il en soit, il n'est pas prouvé que Merati applique aux préliminaires de la préface les paroles « facie ad librum conversa : » les paroles suivantes, « ut præfationem legat, » semblent supposer qu'il s'agit seulement de la préface elle-même qui commence par les mots *Vere dignum et justum est*. La position du Prêtre, ayant les mains appuyées sur l'autel et lisant sur le Missel, en dehors de sa main gauche, n'est pas d'un bon effet, comme on peut le conclure de ce qui a été dit t. XLIV, p. 184. Une position de ce genre ne peut, ce semble, être acceptée que par nécessité, comme lorsque le Prêtre doit incliner la tête vers la croix pendant l'épître. Il restera donc tourné vers l'autel jusqu'à *Vere dignum et justum est*, au moins à la Messe basse. Le Prêtre dit donc dans la même position *Dominus vobiscum*. En disant *Sursum corda*, il étend les mains devant la poitrine; puis en disant *Gratias agamus Domino*, il rejoint les mains; enfin, aux mots *Deo nostro*, il élève d'abord les yeux, puis aussitôt il s'incline la tête vers la croix (*Ibid.*) « Cum « dicit *Sursum corda*, elevat manus hinc inde extensas « usque ad pectus, ita ut palma unius respiciat alteram. « Cum dicit *Gratias agamus Domino*, jungit manus; « cum dicit *Deo nostro*, oculos elevat, et statim cruci « caput inclinat. » On doit remarquer ici d'abord que, d'après ce qui est dit t. XLIV, p. 187, le Prêtre, en disant *Gratias agamus Domino*, élève un peu les

mains avant de les rejoindre ; de plus, pour bien observer ce qui est prescrit de faire aux mots *Deo nostro*, il doit dire ces paroles assez lentement. Ce mouvement demande un peu d'exercice pour être bien exécuté.

Nota. On ne s'explique pas comment Merati enseigne que l'inclination de tête prescrit en terminant les mots *Deo nostro* est celle qu'il appelle *minimarum minima* (*Ibid.* n. 39.) Ceci doit être une inadvertance ou une faute typographique : car, d'après les principes donnés par le savant liturgiste, cette inclination doit être celle qu'il appelle *minimarum maxima*. On peut voir ce qui est dit t. XXIV, p. 256 et 257.

2. Le Prêtre étend ensuite les mains et dit la préface (*Ibid.*) « Elevatis et extensis ut prius manibus prosequitur præfationem. » Il ne sera pas inutile d'observer ici avec De Herdt que ces mots *Domine sancte*, *Pater omnipotens*, *æterne Deus*, doivent être prononcés comme ils sont indiqués ici : *Domine sancte*,— *Pater omnipotens*, — *æterne Deus* : la fréquence des coupes irrégulières de cette phrase nécessite cette remarque. De plus, lorsqu'il faut s'incliner vers la croix pendant la préface, comme à la préface de la sainte Vierge aux mots *Jesum Christum*, le Prêtre doit d'abord se tourner vers l'autel, puis faire l'inclination prescrite, se redresser ensuite, puis se retourner vers le Missel.

3. Quand la préface est terminée, le Prêtre récite le *Sanctus* à voix médiocre, laissant les mains jointes et se tenant incliné. (*Ibid.*) « Cum dicit *Sanctus*, junctis ante « pectus manibus et inclinatus, voce mediocri prose- « quitur. » En suivant pas à pas la rubrique, nous voyons que le Prêtre, après avoir prononcé le dernier mot de la préface, joint d'abord les mains. Il se retourne ensuite vers l'autel, quoique ici la rubrique ni les

auteurs n'en fassent pas mention. Le Prêtre devra s'incliner pour réciter le *Sanctus*, et il n'est pas nécessaire d'avertir que cette inclination doit se faire vers l'autel. Le *Sanctus* se dit les mains jointes devant la poitrine, et non appuyées sur l'autel, suivant ce qui est dit t. XLIII, p. 374 et 376; le mot *inclinatus* employé par la rubrique, sans que la nature de l'inclination soit spécifiée, s'entend généralement d'une inclination médiocre, comme il est dit t. XXIII, p. 253; et ici les auteurs l'expriment d'une manière positive. On ne peut pas interpréter d'une autre manière ces paroles de Lohner (*Ibid.* l. *c.*) : « Humerorum videlicet « inclinatione. » Merati dit positivement (*Ibid.* n. 62) : « mediocriter inclinatus. » Cavalieri dit aussi la même chose (*Ibid.* N. 67), ainsi que tous les auteurs modernes. En disant *Benedictus qui venit in nomine Domini*, le Prêtre se redresse et fait le signe de la croix. Quant à la manière de distribuer les paroles en faisant le signe de croix, on peut voir ce qui est dit t. XLIV, p. 479 et 480.

Nota. — De Herdt se préoccupe du moment où le Prêtre tournera le feuillet du Missel. « Sacerdos, dit-il (*Ibid.* N. 238), finita totaliter præfatione, sinistra, si opus sit, folia vertit. » Tourner le feuillet à ce moment ne semble pas nécessaire, ce serait donc en vue du canon. Rien ne s'oppose à ce qu'on le tourne avant de réciter le *Sanctus*, et comme on le verra plus bas, il vaut mieux chercher le canon avant le *Sanctus* que de le faire immédiatement après.

P. R.

BIBLIOGRAPHIE

JEAN XXII. — Sa vie et ses œuvres, d'après des documents inédits, par M. l'abbé V. Verlaque, docteur en théologie, etc. Paris, Plon, 1883.

Un livre qui se présente comme basé sur des documents inédits est toujours accueilli avec faveur par quiconque s'occupe d'histoire. (1) C'est donc avec le plus grand intérêt que nous avons entrepris la lecture du livre de M. l'abbé Verlaque sur la vie et les œuvres de Jean XXII. Nos espérances ont-elles été justifiées? nous le dirons dans les quelques pages qui suivent, où nous avons consigné les observations qui nous ont été suggérées par la lecture de ce livre.

L'histoire de Jean XXII présente une de ces diffi-

(1) Il est bon d'écrire l'histoire d'après des documents *inédits*. Mais il faut se garder de présenter comme inédits des documents qui ne le sont pas. M. Verlaque n'y a pas assez pris garde. Ainsi, p. 152, il indique les actes de Jean XXII relatifs à la canonisation de S. Louis de Toulouse, et il renvoie *aux archives secrètes du Vatican, à la Bibliothèque Vaticane, aux archives de Naples*. Naturellement peu de lecteurs iront y voir. Il aurait du dire que tous ces actes ont été édités par Wadding, ann. 1317 et par Fontanini, *Codex canoniz.* pag. 122. Le lecteur qui voudra faire la confrontation s'apercevra que la bulle de canonisation de S. Louis ne *commence* pas, comme l'écrit M. Verlaque, mais *finit* par les mots *parce qu'il convient*, (*Cæterum quia convenit*) : elle commence par les mots *Sol oriens*.

M. Verlaque donne à la fin du volume la liste des manuscrits qui ont servi à la composition de son ouvrage. Il aurait bien fait de donner aussi une liste complète des sources imprimées, et même de faire la bibliographie de son sujet.

N. de la R.

cultés que l'on rencontre de temps à autre dans les annales de l'Eglise. C'est l'incertitude sur le véritable nom de famille de celui qui en fait l'objet. La plupart des historiens de l'Eglise, même des plus récents, ont donné à Jean XXII le nom de Jacques d'Euse et l'ont fait naître à Cahors où son père Arnold exerçait l'infime profession de savetier. Il aurait dû son éducation, non pas aux sacrifices de ses parents, mais à la bienveillance d'un oncle qui l'aurait emmené à Naples, au cours d'un voyage pour affaires commerciales, et lui aurait fait étudier la grammaire et la dialectique. il aurait ensuité été admis, grâce à la bienveillance d'un Frère Mineur, son maître, au nombre des pages de Charles, roi de Sicile, qui, après l'avoir employé dans plusieurs missions importantes, l'aurait cédé à l'archevêque d'Arles. Le prélat l'aurait fait entrer dans les ordres, puis l'aurait renvoyé en Sicile pour y remplir la charge éminente de chancelier du royaume. En récompense de ses services signalés, Boniface VIII, à la demande du roi, l'aurait nommé évêque de Fréjus,

M. l'abbé Verlaque regarde ce récit comme une véritable fable. Parmi les divers noms de famille proposés par les historiens, il préfère celui de Dueze, que l'on trouve dans un registre contemporain, conservé aux archives de Cahors. Jacques Dueze naquit à Cahors en 1244. Armand Dueze, son père, descendait d'une race de chevaliers; il est nommé dans un acte de l'époque parmi les plus imposés. Il eut quatre enfants: Jacques, Pierre, Marie et Marguerite. Pierre reçut, en 1316, en l'année de l'élection de Jean XXII, des lettres d'anoblissement qui l'élevaient d'un degré; mais dès 1305 il comptait parmi les principaux bourgeois de Cahors. Ses deux sœurs, longtemps avant qu'il fût question d'aucune élévation pour Jacques, s'allièrent à deux familles nobles du Midi : preuve incontestable qu'elles n'étaient pas, comme on a voulu le dire, les filles d'un pauvre artisan. Nous en tirerons avec l'au-

teur cette conclusion : que si Jean XXII a travaillé à l'agrandissement de sa famille, il n'a pas créé sa fortune tout d'une pièce ; il n'a fait que compléter ce qui était déjà commencé.

Jacques Dueze fit ses premières études au couvent des Dominicains de Cahors. Dans la suite il se rendit à Montpellier, aux cours du juriste Bertrand de Montpavez, qui enseignait alors dans l'Université de cette ville. Après avoir étudié le droit canon et le droit civil à Montpellier, Jacques Dueze se dirigea sur l'Université de Paris pour se perfectionner dans la connaissance du droit et y étudier la médecine. « Cette science fort peu connue à cette époque, dit son historien, souriait à son esprit, qui avait moins de penchant pour la théorie et pour les lettres que pour la médecine et pour le droit. »

Ses biographes lui ont même attribué plusieurs ouvrages sur la médecine et l'alchimie ; mais M. Verlaque démontre que ces ouvrages ont été composés par Jean XXI, son homonyme. La confusion était facile, vu la ressemblance des noms, et elle l'était encore rendue davantage, grâce à une confusion introduite par certains historiens dans la chronologie des papes, d'après laquelle Jacques de Cahors devrait s'appeler Jean XXI et non Jean XXII.

Le passage de Jacques Dueze à l'Université de Paris laissa dans son esprit une impression profonde, qui ne s'effaça point avec les années ; plus tard le pontife de l'Eglise universelle acquittera par une bienveillance toute paternelle la dette de reconnaissance de l'écolier.

On voit que nous sommes loin de l'éducation incomplète, reçue par charité à Naples. La suite de l'histoire de Jean XXII ne nous éloigne pas moins des autres fantaisies des historiens précédents. De retour dans sa patrie, Jacques Dueze s'établit professeur libre, donnant des leçons de droit civil à qui veut suivre son enseignement. Après plusieurs années passées dans

ces occupations, il est appelé à occuper une chaire à l'Université de Toulouse. Il y enseignait avec un succès remarqué depuis quelque temps déjà, lorsque, Louis, second fils du roi Charles II, vint prendre possession de l'évêché de cette ville. Ce jeune homme rempli de l'esprit de Dieu, qu'une mort prématurée devait enlever trop tôt pour le bien de l'église confiée à ses soins, voulut profiter des lumières du savant professeur pour l'administration de son vaste diocèse. Jacques Dueze devint ainsi le conseiller et l'ami de celui qu'il devait un jour placer sur les autels, et c'est en récompense de son dévouement auprès de son fils, que Charles II demanda et obtint pour lui l'évêché de Fréjus. Selon M. Verlaque, Jacques Dueze, avant cette époque, n'eut pas et ne put avoir d'autres rapports avec les enfants du roi de Naples.

On sait peu de choses de l'administration intérieure de l'évêque de Fréjus. Il quitta d'ailleurs son diocèse, dont il confia l'administration à un de ses neveux, Arnaud de la Vie, ou du Chemin, pour remplir à la cour de Naples les fonctions de conseiller domestique.

Après la mort de Charles II, Jacques Dueze assista au sacre de son successeur, Robert, qui eut lieu le 26 août 1309 et fut immédiatement chargé par ce prince de pacifier la Provence. Comme récompense de son zèle et de son habileté, il fut, à la demande de Robert, nommé par Clément V à l'évêché d'Avignon.

Avignon donnait alors asile à la papauté errante et captive : aussi l'élévation d'un homme au siège épiscopal de cette ville le mettait-elle en relation immédiate et journalière avec le chef de l'Eglise. Clément V sut apprécier les connaissances et les talents administratifs du nouvel évêque, auquel il confia des missions délicates. Entre autres il le chargea de rassembler les pièces et les documents qui concernaient les templiers et Boniface VIII. « La conclusion de la première partie de ce mémoire, qui avait rapport aux templiers, fut

que le souverain pontife pouvait prononcer de son autorité privée la suppression de cet ordre, quoique la culpabilité de ses membres ne fût pas prouvée... Mais à l'égard de Boniface VIII, Jacques Dueze fut plus circonspect et s'opposa à la profanation de ses cendres, à la condamnation de sa mémoire. »

Nous arrêtons ici notre analyse, parce qu'ici aussi s'arrête ce que l'auteur a de bien personnel. Le reste du récit ne s'écarte pas des données connues et suivies généralement par les historiens.

M. Verlaque a-t-il enfin projeté une lumière définitive sur l'histoire de Jean XXII avant son pontificat? Nous le croyons, vu les documents qu'il allègue. N'en trouve-t-on pas d'autres qui viennent infirmer ses assertions? Nous laissons aux érudits le soin de répondre.

M. Verlaque aurait pu terminer là son livre, qui aurait été réduit dans ce cas aux proportions d'un article de revue, fort intéressant d'ailleurs. Le poursuivant plus loin, il nous semble n'avoir pas réalisé complètement son programme. En somme, à part quelques mots sur la Pologne et sur les chrétiens d'Egypte, toute la fin du livre est consacrée uniquement à l'étude des questions des Fratricelles et de la vision béatifique, et à celle des rapports entre Jean XXII et Louis de Bavière (1). Et encore, au sujet de cette der-

(1) Nous n'avons pas examiné de près ce que M. Verlaque dit de la controverse sur la vision béatifique. Mais nous pouvons affirmer que toute la partie de son livre qui regarde la question des fraticelles, est d'une nullité absolue. Sans parler de plusieurs grosses distractions typographiques, comme p. 84, où il est parlé de *l'usage des faits* (usus facti), on y trouve de trop nombreuses inexactitudes. Ainsi il est inexact que Jean d'Olive ait vu condamner son commentaire sur l'Apocalypse, et se soit retracté avant de mourir, p. 77 ; ce livre fut condamné par Jean XXII en 1325. Il est inexact que les erreurs des fraticelles aient été condamnées au concile de Vienne, (p. 77) ; le Concile condamna seulement trois

nière question, n'est-il point parlé des efforts tentés par Jean XXII pour faire ceindre la couronne impériale à un prince français. Cependant là ne s'est pas borné le rôle de ce pape, qui occupa si longtemps la chaire de Saint-Pierre. A l'exemple de ses prédécesseurs les plus glorieux, neus le voyons exercer les fonctions de conseiller des rois et d'arbitre de leurs différends. Il intervient dans les discordes entre la France et la Flandre, entre la France et l'Angleterre, entre l'Angleterre et l'Ecosse, et dans bien d'autres encore. Si ses conseils ne sont pas toujours suivis, du moins il réussit bien des fois à ramener la paix, ou à prévenir la guerre. Nous aurions voulu un chapitre spécial consacré à l'étude de ces rapports de Jean XXII avec les nations chrétiennes et leurs chefs : c'eut été une réponse péremptoire aux affirmations mensongères de ceux qui prétendent que la puissance de la papauté est descendue au tombeau avec Boniface VIII.

Nous aurions voulu aussi un portrait d'ensemble, retraçant sous un jour vrai les principaux traits de la physionomie de Jean XXII, sans y oublier les quelques ombres qu'on rencontre dans ce caractère, grand et noble d'ailleurs.

propositions attribuées à Jean d'Olive ; c'est Jean XXII qui condamna les erreurs des fraticelles par sa bulle *Gloriosam Ecclesiam.* Il est inexact encore que Jean XXII ait fait convoquer à Pérouse le chapitre général des Franciscains pour savoir qu'elle était l'opinion générale des religieux sur la pauvreté de Jésus-Christ (p. 81.) Il est inexact que les divers écrits d'Ockam ont été édités dans les *Constitutiones Imperiales* de Goldast tom. III ; ils ont été publiés dans la *Monarchia*, tom. II. etc. — M. Verlaque n'indique pas suffisamment l'objet de la controverse sur la pauvreté du Christ (p. 84) : s'agissait-il de savoir si J.-C. et les apôtres avaient eu la *propriété* des choses ou seulement *l'usufruit ?* Evidemment le simple usage n'est pas l'usufruit. — Enfin, il n'est pas aussi facile que M. Verlaque veut bien le dire d'expliquer les assertions (il ne s'agissait pas des définitions de Jean XXII et de les concilier avec celles de ses prédécesseurs. Nous sommes là dessus de l'avis de Bellarmin.

N. d. l. R.

A ces observations sur la forme du livre, nous en ajouterons quelques unes qui touchent aux idées exprimées.

M. l'abbé Verlaque passe facilement condamnation sur la bulle *Unam Sanctam* : il suit en cela la thèse de M. Mury (c'est par erreur que cet écrivain est appelé deux fois Murphy) et de M. Chaillot, qui ne voient dans cette constitution *qu'un document privé dont on peut contester chaque ligne et chaque expression.* La principale raison de cette campagne active contre la bulle *Unam Sanctam*, M. Mury nous le dit, vient de ce qu'on y rencontre des *affirmations agaçantes.* Au lieu d'en nier l'autorité doctrinale, ou d'en faire subir une torture au sens, comme faisaient les anciens gallicans, on a préféré en faire une pièce apocriphe : le but est atteint aussi certainement et beaucoup plus adroitement.

Nous avouons que les raisons alléguées par MM. Verlaque, Mury et Chaillot ne nous convainquent pas. D'ailleurs le P. Desjardins a répondu victorieusement à toutes les raisons de la critique négative, et, par des preuves de faits irréfutables, il a démontré que Boniface VIII avait réellement composé une bulle commençant par les mots *Unam Sanctam* et que cette bulle était bien celle que nous avons aujourd'hui sous ce nom. Nous ne voulons pas analyser ici les articles écrits de main de maître qu'il a publiés à ce sujet dans les *Etudes religieuses* n^{os} de février, mars et avril 1880. Qu'il nous suffise de dire que Alvarès Pélage, pénitencier de Jean XXII, dans un livre publié par ordre de ce pape, a intitulé le chapitre XL : *Expositio Extravagantis Domini Bonifacii quæ incipit* Unam Sanctam Ecclesiam, *determinantis ad Papam utrumque gladium pertinere*, et qu'on la trouve mot pour mot dans une compilation de la fin du

XIII° siècle, terminée avant l'avènement de Clément V et conservée manuscrite à Munich (1).

Or l'authenticité de la bulle étant admise, son autorité est facile à établir : c'est une bulle dogmatique, comme le montre clairement les sujets qu'elle traite : il n'est donc pas si commode que veut bien le dire M. Verlaque, d'en faire un document privé, sans aucune autorité (2).

Les explications données par M. Verlaque sur la composition du *Corpus juris* ne sont pas suffisamment nettes; elles renferment même quelques erreurs de détail et donnent lieu en certains passages à des équivoques. Ainsi il est dit que Grégoire IX publia une collection officielle de toutes les décrétales postérieures à Gratien, ce qui laisse supposer que Grégoire IX publia les seules décrétales postérieures à Gratien et qu'il les publia toutes. Les deux choses sont également fausses. Tel n'est pas le caractère du travail de saint Raymond de Pennafort. Il a quelque chose de plus personnel qu'une simple compilation. Le savant dominicain en usa avec liberté à l'égard des collections précédentes : il rejeta plusieurs décrétales qui parais-

(1) Y a-t-il un parti pris d'ignorer le beau travail du P. Desjardins? On serait porté à le croire. M. Verlaque n'en fait pas mention; mais après en avoir appelé aux articles des *Analecta Juris Pontificii*, de la *Revista universale* et de la *Revue des questions historiques*, il conclut avec assurance : « Après les travaux sérieux auxquels se sont livrés ces différents auteurs, *il n'est plus douteux* que cette bulle... soit *certainement* falsifiée. » Récemment M. Wenck, ayant dans son livre *Clemens V und Heinrich VII*, déclaré insuffisants les arguments invoqués par divers érudits pour combattre l'authenticité de la bulle *Unam Sanctam*, M. Fournier, *Bulle in critique*, 1884, p. 49, le renvoie aux divers travaux français et italiens, c'est-à-dire à MM. Chaillot, Vitali et Mury. Du travail du P. Desjardins, pas un mot !

N. de la R.

(2) En vérité on n'en revient pas quand on lit des choses comme celle-ci : « Cette bulle, *quelque soit le caractère qu'elle ait eu sous Boniface VIII*, est devenue forcément..... un document privé. »

N. de la R.

saient en contredire d'autres et il changea plusieurs points de la législation qui ne lui paraissaient plus conformes aux usages de son temps. La publication faite par le pape conféra alors à ce recueil une valeur officielle que n'auraient pas eue sans cela plusieurs passages émanant d'une autorité privée.

De même, il n'est pas exact que Boniface VIII ait fait préparer un nouveau recueil officiel contenant les décrets de Gratien, la collection de Grégoire IX, trois autres collections qui ont suivi celle de Grégoire IX, et ses propres décrétales ainsi que celles des pontifes qui l'avaient précédé jusqu'à Grégoire IX. Le *Sexte*, qui est l'œuvre de Boniface VIII, ne renferme pas le moins du monde ce qui se trouvait déjà dans le *Décret de Gratien* et dans les *Décrétales* : il forme un travail distinct des deux autres. Que Boniface VIII ait réuni ces trois œuvres distinctes pour en faire un seul volume, autre sens que présente encore la phrase de l'auteur, ce n'est pas non plus exact, car il aurait en l'envoyant donné une *autorité officielle* au *Décret de Gratien*, ce que personne n'a jamais dit.

Les *Extravagantes de Jean XXII* sont au nombre de vingt seulement, et c'est gratuitement que M. Verlaque en porte le nombre à trente. Enfin nous trouvons cette phrase assez étrange : « Ces *Extravagantes* ne jouirent *naturellement* pas d'une autorité incontestée comme les textes compris dans les recueils généraux reçus.... » Si cette phrase se contentait de rapporter un fait, nous n'aurions rien à en dire ; il est vrai que l'autorité des *Extravagantes*, tant celles de Jean XXII que les communes, a été contestée. Mais l'auteur veut justifier ce fait, et sa pensée, exprimée ailleurs (p. 55) est que les *Extravagantes* sont une œuvre privée et non un recueil officiel ; que, compilées sans critique, par un auteur inconnu, elles sont dépourvues de bulles qui les déclarent authentiques et qui prescrivent de les considérer comme ayant force légale devant

les tribunaux et hors des tribunaux. C'est dans le même ordre d'idées que, parlant de la bulle *Unam sanctam*, M. Verlaque dit encore : « Cette bulle quel que soit le caractère qu'elle ait eu sous Boniface VIII, est devenue forcément (à cause de son omission dans les *Clémentines*), un document privé, dont on peut contester chaque ligne et chaque expression. » Il résulterait de tout cela que les *Décrétales*, le *Sexte* et les *Clémentines*, les trois seuls recueils publiés *officiellement* par les papes seraient seuls admis devant les tribunaux : ce qui est absolument faux. Les *Extravagantes* sont aussi admises, et elles sont *authentiques* en ce sens qu'elles sont de véritables constitutions des papes, et elles ont une force obligatoire comme les constitutions renfermées dans les collections authentiques, avec cette différence toutefois que l'autorité n'appartient pas à la collection, mais seulement à chaque pièce séparée, en tant que constitution pontificale. « Usu receptæ sunt, dit de Camillis, et uti authenticæ habentur, non quia pontificio mandato publicatæ fuerunt uti collectiones, sed quia non continent nisi genuinas Pontificum decretales, et potissimum quia iis tacite saltem consentientibus in foro adhibitæ fuerunt (1). »

A. Tachy.

(1) Inst. Eccl., tom. I, p. 119.

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI

LEONIS

DIVINA PROVIDENTIA

PAPÆ XIII

EPISTOLA ENCYCLICA

AD

EPISCOPOS GALLIÆ

Venerabilibus Fratribus Archiepiscopis et Episcopis Galliæ.

LEO PP. XIII

Venerabiles Fratres, salutem et apostolicam benedictionem.

Nobilissima Gallorum gens, multis in rebus pace bellove præclare gestis, singularem quamdam sibi comparavit in Ecclesiam catholicam laudem meritorum, quorum nec interitura est gratia, nec gloria consenescet. Institutis christianis, præeunte rege Clodoveo, mature susceptis, hoc sane perhonorificum fidei pietatisque testimonium simul et præmium tulit,

ut *primogenita Ecclesiæ filia* nominaretur. Ex eo tempore, Venerabiles Fratres, sæpe majores vestri ad magnas res et salutares visi sunt divinæ ipsius Providentiæ adjutores : nominatim vero ipsorum est nobilitata virtus in vindicando ubique terrarum catholico nomine, in christiana fide ad barbaras gentes propaganda, in liberandis tuendisque sanctioribus Palæstinæ locis, ut non sine caussa vetus illud vim proverbii obtinuerit, *gesta Dei per Francos*. Atque his rationibus contigit, ut fideli animo sese pro nomine catholico devoventes, in societatem gloriarum Ecclesiæ aliquo modo venire potuerint, et cumplura publice privatimque instituere, in quibus eximia vis religionis, beneficentiæ, magnanimitatis cernitur. Quas patrum vestrorum virtutes Romani Pontifices Decessores Nostri majorem in modum probare consueverunt, reddendaque pro meritis benevolentia, non semel ornare Gallorum nomen laudibus voluerunt. Amplissimæ quidem illæ sunt, quas Innocentius III et Gregorius IX, magna illa Ecclesiæ lumina, majoribus vestris tribuebant, quorum prior in epistola ad Archiepiscopum Rhemensem, *regnum Franciæ*, ait, *prærogativa quadam diligimus caritatis, utpote quod præ ceteris mundi regnis apostolicæ Sedi ac Nobis obsequiosum semper extitit et devotum ;* alter vero in epistola ad sanctum Ludovicum IX, in regno Galliæ, *quod a devotione Dei et Ecclesiæ nullo casu avelli potuit, nunquam libertas ecclesiasticæ periit, nullo unquam tempore vigorem proprium christiana fides amisit : quin imo pro earum conservatione reges et homines dicti regni sanguinem proprium fundere et se periculis mullis exponere minime dubitaverunt.*

Parens autem naturæ Deus, a quo mercedem virtutum meteque factorum utique in terris accipiunt civi-

tates, multa Gallis ad prosperitatem largitus est, laudes bellicas, pacis artes, gloriam nominis, imperii auctoritatem. Quod si oblita quodammodo Gallia sui, munus a Deo demendatum aliquando defugiens, maluit infensos spiritus adversus Ecclesiam sumere, tamen summo Dei beneficio nec diu nec tota desipuit. Atque utinam funestos illos religioni ac civitati casus, quos proximiora ætati nostræ tempora pepererunt, sospes evasisset ! Verum posteaquam mens hominum novarum opinionum imbuta veneno, auctoritatem Ecclesiæ passim cœpit rejicere infinita libertate ferox, cursus præceps, quo proclive erat, factus est. Nam cum mortiferum doctrinarum virus in ipsos hominum mores influxisset, humana societas huc magnam partem sensim evasit, ut omnino desciscere a christianis institutis velle videatur. Ad hanc perniciem per Gallias dilatandam non parum valuerunt superiore sæculo quidam insaniente sapientia philosophi, qui christianæ veritatis adorti sunt fundamenta convellere, eamque philosophandi rationem inierunt, quæ excitata jam immodicæ libertatis studia vehementius inflammaret. Proxima fuit eorum opera, quos rerum divinarum impotens odium nefariis inter se societatibus conjunctos tenet, quotidieque facit opprimendi catholici nominis cupidiores : an vero majore, quam uspiam, in Gallia contentione, nemo quam Vos, Venerabiles Fratres, judicare melius potest.

Quapropter paterna caritas, qua universas gentes prosequimur, sicut alias Nos impulit ut nominatim Hiberniæ, Hispaniæ, Italiæque populos, datis ad Episcopos litteris, convenienter temporibus ad officium cohortaremur, ita nunc ad Galliam suadet mentem cogitationemque convertere. — Ea enim molimenta, quæ diximus, non Ecclesiæ solum nocent, sed ipsi

quoque sunt perniciosa et funesta reipublicæ ; propterea quod fieri non potest ut prosperitas civitati comitetur, virtute religionis extincta. Et sane ubi vereri Deum homo desiit, maximum justitiæ tollitur fundamentum, sine qua bene geri rempublicam vel ipsi ethnicorum sapientes negabant posse : neque enim satis habitura dignitatis est auctoritas principum, neque satis virium leges. Plus apud unumquemque valebit utilitas quam honestas : vacillabit incolumitas jurium malo custode officiorum pœnarum metu : et qui imperant, facile in dominatum injustum, et qui parent, levi momento in seditionem et turbas delabentur. — Præterea quia nihil est in rerum natura boni, quod non bonitati divinæ acceptum referendum sit, omnis hominum societas, quæ a disciplina et temperatione sui abesse Deum jubeat, quantum est in se, divinæ beneficentiæ adjumenta respuit, planeque est digna, cui cœlestis tutela denegatur. Itaque quantumvis opibus firma et copiis locuples esse videatur, gerit tamen interitus sui in ipsis reipublicæ visceribus inclusa semina, neque spem habere potest diuturnitatis. Scilicet gentibus christianis, non fere secus ac singulis hominibus, tam est inservire Dei consiliis salubre, quam deficere periculosum ; eisque illud plerumque accidit, ut quibus temporibus fidelitatem suam erga Deum vel Ecclesiam studiosius retinent, in optimum statum naturali quodam itinere veniant ; quibus deserunt, excidant. Has quidem vices in annalibus temporum intueri licet ; earumque domestica et satis recentia exempla suppeterent, si vacaret ea recordari quæ superior vidit ætas, cum procax multorum licentia tremefactam Galliam funditus miscuit, rem sacram et civilem eodem excidio complexa.

Contra vero hæc, quæ certam civitatis ruinam secum ferunt, facile depelluntur, si in constituenda gubernandaque tum domestica tum civili societate catholicæ religionis præcepta serventur. Ea enim sunt ad conservationem ordinis et ad reipublicæ salutem aptissima.

Ac primo quidem ad societatem domesticam quod attinet, interest quam maxime susceptam e conjugio christiano sobolem mature ad religionis præcepta erudiri ; et eas artes, quibus ætas puerilis ad humanitatem informari solet, cum institutione religiosa esse conjunctas. Alteras sejungere ab altera idem est ac reipsa velle, ut animi pueriles in officiis erga Deum in neutram partem moveantur : quæ disciplina fallax est, et præsertim in primis puerorum ætatulis perniciosissima, quod revera viam atheismi munit, religionis obsepit. Omnino parentes bonos curare oportet, ut sui cujusque liberi, cum primum sapere didicerunt, præcepta religionis percipiant, et ne quid occurrat in scholis, quod fidei morumve integritatem offendat. Et ut ista in instituenda sobole diligentia adhibeatur, divina est naturalique lege constitutum, neque parentes per ullam caussam solvi ea lege possunt. Ecclesia vero, integritatis fidei custos et vindex, quæ, delata sibi a Deo conditore suo auctoritate, debet ad sapientiam christianam universas vocare gentes, itemque sedulo videre quibus excolatur præceptis institutisque juventus quæ in ipsius potestate sit, semper scholas quas appellant *mixtas* vel *neutras*, aperte damnavit, monitis etiam atque etiam patribus familias ut in re tanti momenti animum attenderent ad cavendum. Quibus in rebus parendo Ecclesiæ, simul utilitati paretur, optimaque ratione saluti publicæ consulitur. Etenim quorum prima ætas ad religionem erudita non est, sine ulla cognitione adolescunt rerum maximarum, quæ in ho-

minibus alere virtutum studia, et appetitus regere rationi contrarios solæ possunt. Cujusmodi illæ sunt de Deo creatore notiones, de Deo judice et vindice, de præmiis pœnisque alterius vitæ expectandis, de præsidiis cœlestibus per Jesum Christum allatis ad illa ipsa officia diligenter sancteque servanda. His non cognitis, male sane omnis futura est animorum cultura : insueti ad verecundiam Dei adolescentes nullam ferre poterunt honeste vivendi disciplinam, suisque cupiditatibus nihil unquam negare ausi, facile ad miscendas civitates pertrahentur.

Deinde illa saluberrima æque ac verissima, quæ ad civilem societatem vicissitudinemque jurium et officiorum inter sacram et politicam potestatem spectant. — Quemadmodum enim duæ sunt in terris societates maximæ, altera civilis, cujus proximus finis est humano generi bonum comparare temporale et mundanum, altera religiosa, cujus est homines ad veram illam felicitatem perducere, ad quam facti sumus, cœlestem ac sempiternam, ita gemina potestas est : æternæ naturalique legi obedientes ambæ, et in rebus quæ alterutrius ordine imperioque continentur, sibi singulæ consulentes. Verum quoties quidquam constitui de eo genere oporteat, de quo utramque potestatem, diversis quidem caussis diversoque modo, sed tamen utramque constituere rectum sit, necessaria est et utilitati publicæ consentanea utriusque concordia ; qua sublata, omnino consecutura est anceps quædam mutabilisque conditio, quacum nec Ecclesiæ nec civitatis potest tranquillitas consistere. Cum igitur pactis conventis inter sacram civilemque potestatem publice aliquid constitutum est, tunc profecto quod justitiæ interest, interest idem reipublicæ, concordiam manere integram ; propterea quod sicut alteri ab altera præstan-

tur officia mutua, ita certus utilitatis fructus ultro citroque accipitur et redditur.

In Gallia, ineunte hoc sæculo, posteaquam ingentes illi, qui paulo ante fuerant, motus civiles terroresque conquieverant, ipsi rerum publicarum rectores intellexere, haud posse melius fessam tot ruinis civitatem sublevari, quam si religio catholica restitueretur. Futuras utilitates opinione præcipiens Pius VII, Decessor Noster, voluntati primi Consulis ultro obsecutus est, facilitate indulgentiaque usus tanta, quanta maxima per officium licuit. — Tunc de summis capitibus cum convenisset, fundamenta posita sunt tutumque iter munitum restituendis ac sensim stabiliendis rebus religiosis opportunum. Et revera plura eo tempore ac posteriore ætate prudenti judicio constituta sunt, quæ ad incolumitatem et decus Ecclesiæ pertinere videbantur. Permagnæ exinde perceptæ utilitates, tanto pluris æstimandæ, quanto gravius in Gallia omnia sacra essent antea prostrata et afflicta. Publica dignitate religioni reddita, plane instituta christiana revixere : sed mirum quanta ex hoc facto in prosperitatem civilem bona redierunt. Etenim ex turbulentissimis fluctibus vixdum emersa civitas cum vehementer tranquilitatis disciplinæque publicæ firma fundamenta requireret, ea ipsa quæ requirebat, oblata sibi a religione catholica percommode sensit ; ita ut appareat, illud de concordia ineunda consilium prudentis viri populoque bene consulentis fuisse. Quare, si ceteræ rationes deessent, tamen omnino eadem caussa, quæ tunc ad pacificationem suscipiendam impulit, nunc deberet ad conservandam impellere. Nam inflammatis passim rerum novarum studiis, in tam incerta expectatione futurorum, novas discordiarum caussas inter utramque potestatem serere, interjectisque impedimentis beneficam Ecclesiæ

prohibere aut remorari virtutem, inconsulta res esset et plena periculi.

At vero hoc tempore hujus generis eminere pericula non sine sollicitudine et angore videmus : quædam enim et acta sunt et aguntur cum Ecclesiæ salute minime congruentia, posteaquam nonnulli infenso animo instituta catholica in suspicionem invidiamque adducere, eaque civitati prædicare inimica vulgo consueverunt. Neque minus sollicitos anxiosque habent Nos eorum consilia, qui, dissociandis Ecclesiæ reique publicæ rationibus, salubrem illam riteque initam cum Apostolica Sede concordiam serius ocius diremptam vellent.

Nos quidem in hoc rerum statu nihil prætermisimus, quod tempora postulare viderentur. Legatum Nostrum Apostolicum, quoties oportere visum est, facere expostulationes jussimus : quas qui rem publicam gerunt prono se ad æquitatem animo accipere testati sunt. — Nos ipsi, cum lata lex est de collegiis sodalium religiosorum tollendis, animi Nostri sensa litteris consignavimes ad dilectum Filium Nostrum S. R. E. Cardinalem Archiepiscopum Parisiensium datis. Simili modo, missis superiore anno mense junio ad summum rei publicæ Principem litteris, cætera illa deploravimus quæ saluti animorum nocent, et Ecclesiæ rationes incolumes esse non sinunt. Id vero effecimus tum quod sanctitate et magnitudine muneris Nostri apostolici permovebamur, tum quod vehementer cupimus ut accepta a patribus et majoribus religio sancte inviolateque in Gallia conservetur. Hac via, hoc ipso tenore constantiæ certum Nobis est rem Galliæ catholicam perpetuo in posterum defendere.

Cujus quidem officii justi ac debiti Vos omnes, Venerabiles Fratres, adjutores strenuos semper ha-

buimus. Revera sodalium religiosorum coacti dolere vicem, perfecistis tamen, quod erat in potestate vestra, ne indefensi succumberent, qui non minus de re publica quam de Ecclesia meruerant. Hoc autem tempore quantum leges sinunt, in eo evigilant maximæ curæ cogitationesque vestræ, ut probæ institutionis copia suppeditet juventuti : et de consiliis quæ adversus Ecclesiam nonnulli agitant, non prætermisistis ostendere, quantum ipsi civitati essent allatura perniciem. Atque has ob caussas nemo jure criminabitur, aut aliquo Vos respectu rerum humanarum duci, aut constitutæ reipublicæ adversari : quia cum Dei agitur honos, cum salus animarum in discrimen adducitur, vestrum munus est harum rerum omnium tutelam defensionemque suscipere. — Pergite itaque prudenter et fortiter in episcopali munere versari : cœlestis doctrinæ præcepta tradere, et qua sit ingrediendum via in tam magna temporum iniquitate populo demonstrare. Eamdem omnium oportet esse mentem idemque propositum, et ubi communis est caussa, similem in agendo adhibere rationem. Providete ut nusquam scholæ desint, in quibus notitia bonorum cœlestium officiorumque erga Deum diligentissime alumni imbuantur, et discant penitus Ecclesiam cognoscere eidemque dicto esse audientes usque adeo ut intelligant et sentiant, omnes labores, ejus caussa, patibiles putandos. Abundat Gallia præstantissimorum hominum exemplis, qui pro fide christiana nullam ab sese calamitatem, ne vitæ quidem ipsius jacturam deprecati sint.

In ipsa illa perturbatione, quam commemoravimus, viri invicta fide perplures extiterunt, quorum virtute et sanguine patrius stetit honos. Jamvero nostris etiam temporibus virtutem in Gallia cernimus per

medias insidias et pericula satis, Deo juvante, se ipsam tueri. Munus suum Clerus insistit, idque ea caritate, quæ sacerdotum est propria, ad proximorum utilitates semper prompta et sollerti. Laici viri magno numero fidem catholicam profitentur aperto improvidoque pectore : obsequium suum certatim huic Apostolicæ Sedi multis rationibus et sæpe testantur : Institutioni juventutis ingenti sumptu et labore prospiciunt, necessitatibus publicis opitulantur liberalitate et beneficentia mirabili.

Jamvero ista bona, quæ lætam spem Galliæ portendunt, non conservanda solum, sed etiam augenda sunt communi studio maximaque perseverantia sedulitatis. In primis videndum est ut idoneorum virorum copia magis ac magis Clerus locupletur. Sancta sit apud sacerdotes antistitum suorum auctoritas : pro certo habeant sacerdotale munus, nisi sub magisterio Episcoporum exerceatur, neque sanctum, nec satis utile, neque honestum futurum. Deinde necesse est in patrocinio religionis multum elaborare lectos viros laicos, quibus cara est communis omnium mater Ecclesia, et quorum cum dicta tum scripta tuendis catholici nominis juribus magno usui esse possunt. Ad optatos autem fructus maxime est conspiratio voluntatum et agendorum similitudo necessaria. Profecto nihil magis inimici cupiunt, quam ut dissideant catholici inter se : hi vero nihil sibi magis quam dissidia fugiendum putent, memores divini verbi : *Omne regnum in seipsum divisum desolabitur*. Quod si, concordiæ gratia, necesse est, quemquam de sua sententia judicioque desistere, faciat non invitus, sperata utilitate communi. Qui scribendo dant operam, magnopere studeant hanc in omnibus rebus animorum concordiam conservare : iidem præterea quod in commune expedit malint, quam

quod sibi : communia cœpta tueantur; disciplinæ eorum quos *Spiritus Sanctus posuit Episcopos regere Ecclesiam Dei*, libenti animo pareant, auctoritatemque vereantur; nec suscipiant quicquam præter eorumdem voluntatem, quos, quando pro religione dimicatur, sequi necesse est tamquam duces.

Denique, quod facere in rebus dubiis semper Ecclesia consuevit, populus universus, Vobis auctoribus, obsecrare obtestarique Deum insistat, ut respiciat Galliam, iramque misericordia vincat. In ista fandi scribendique licentia pluries est divina violata majestas, neque desunt qui non modo beneficia Salvatoris hominum Jesu Christi ingrate repudient, sed etiam impia ostentatione profiteantur, nolle se Dei numen agnoscere. Omnino catholicos decet hanc sentiendi agendique pravitatem magno fidei pietatisque studio compensare, publiceque testari, nihil sibi esse Dei gloria prius, nihil avita religione carius. Ii præsertim qui alligati arctius Deo, intra monasteriorum claustra ætatem degunt, excitent nunc sese ad caritatem generosius, et divinum propitiare numen humili prece, pœnis voluntariis, suique devotione contendant. His rationibus eventurum, Deo opitulante, confidimus, ut qui sunt in errore resipiscant nomenque Gallicum ad genuinam magnitudinem revirescat.

In his omnibus, quæ hactenus diximus, paternum animum nostrum, Venerabiles Fratres, et amoris, quo universam Galliam complectimur, magnitudinem recognoscite. Nec dubitamus quin hoc ipsum studiosissimæ voluntatis Nostræ testimonium ad confirmandam augendamque valeat salutarem illam inter Galliam et Apostolicam Sedem conjunctionis necessitudinem, unde nec pauca, nec levia in communem utilitatem bona omni tempore protecta sunt. — Et hac cogitatione

læti, Vobis, Venerabiles Fratres, civibusque vestris maximam cœlestium munerum copiam adprecamur : quorum auspicem et præcipuæ benevolentiæ Nostræ testem Vobis universæque Galliæ Apostolicam benedictionem peramanter in Domino impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum, die VIII Februarii a. MDCCCLXXXIV, Pontificatus Nostri anno sexto.

LEO PP. XIII.

HELLÉNISME ET CHRISTIANISME

Réfutation de M. Ernest Havet

Le christianisme se présente à l'humanité comme un envoyé du ciel. Il dit aux hommes ce que son fondateur disait autrefois aux Juifs : « Vous êtes d'en bas ; moi, je suis d'en haut. (1) » Et quand il demande aux hommes de reconnaître sa divine origine, ce n'est point un acte de foi aveugle qu'il exige d'eux : les preuves de sa céleste genèse sont écrites dans l'histoire ; d'innombrables et irrécusables témoignages entraînent en sa faveur l'assentiment des esprits droits et des cœurs sincères.

La contradiction haineuse qui s'attache toujours à la manifestation de la vérité, « *cum odio sui cœpit esse veritas* (2) » n'a pas épargné la vérité capitale de l'origine divine du christianisme. Après s'être attaquée à Jésus-Christ, elle s'est attaquée à son œuvre. On peut suivre à travers les siècles les péripéties de la guerre acharnée que les ténèbres de l'erreur ont faite et font encore à la lumière de l'Évangile. Si elle a changé de caractère avec les diverses époques, si les moyens d'attaque ont pris des formes différentes, selon les dispositions intellectuelles et morales des générations chrétiennes, la guerre n'a point cessé ; elle

(1) *Jean*, VIII, 23.
(2) Tertullien.

ne cessera point, jusqu'au jour où Celui qui est la Vérité, paraissant lui-même pour juger le monde, réduira à un éternel silence ses misérables contradicteurs.

De nos jours, l'origine divine du christianisme est audacieusement niée par une classe d'hommes qui se disent les seuls représentants de la science véritable. Pour justifier leur prétention, ils ont créé une science nouvelle, dont le domaine se réduit aux choses qui sont comprises dans la sphère d'action des sens ; le reste est pour eux nul et non avenu. Ne leur parlez ni de Dieu, ni de l'âme, ni du miracle, ni d'une autre vie; ils ne vous répondraient qu'en haussant les épaules, tant votre faiblesse d'esprit leur paraîtrait digne de pitié.

Pour ces prétendus savants, le christianisme n'est pas et ne peut pas être d'origine divine, puisqu'il n'y a selon eux nulle part rien de divin. Cependant le christianisme existe; il occupe dans le monde et dans les siècles une place immense; ses dogmes, sa morale, ses institutions s'imposent aux regards avec la même évidence que la lumière du jour. S'il ne vient pas de Dieu, d'où vient-il ? Comment expliquer l'apparition et le développement, au sein de l'humanité, de cette doctrine vivante et agissante, qui remplit la terre de l'éclat de son enseignement et de la fécondité de ses œuvres ? En lisant l'histoire de l'Eglise, en étudiant sa foi, en considérant son action, on sent tout de suite qu'il y a en elle quelque chose d'incomparable, de surhumain ; mais puisque les savants auxquels je faisais allusion tout-à-l'heure nient l'existence du divin, qu'ils cherchent dans l'ordre des choses purement naturelles et positives, comme ils disent, une cause qu'ils puissent logiquement assigner à un tel effet.

La question de l'origine du christianisme se trouve forcément posée comme un problème à résoudre par les négateurs du surnaturel. Aussi les adeptes du rationalisme et du positivisme se sont-ils mis en quête des ancêtres du christianisme. Et comme il est de la nature des erreurs de se contredire, les hypothèses imaginées jusqu'ici par les adversaires de la divinité du christianisme, pour expliquer son apparition dans le monde, se donnent l'une à l'autre de cruels démentis, sans qu'aucune d'elles puisse supporter victorieusement l'épreuve d'une critique sérieuse. Les traditions religieuses de la Perse et de l'Inde ont été tour-à-tour ou simultanément présentées au public comme les sources authentiques et véritables du christianisme (1), de sorte que les rationalistes se sont mis eux-mêmes dans l'embarras du choix. Ce n'est pas pour les en tirer que M. Havet s'est livré à l'étude de cette importune question. Il assigne au christianisme un autre ancêtre qui en est bien, selon lui, le principal auteur : c'est l'*Hellénisme*.

M. Havet a donc écrit deux gros volumes pour démontrer que le christianisme considéré soit dans ses dogmes, soit dans sa morale, soit dans ses institutions, n'a rien de divin, rien même de vraiment original. Tout ce que nous admirons dans l'Evangile, dans notre théologie, dans notre liturgie, dans l'Eglise, n'est, d'après lui, que le développement naturel des doctrines et des pratiques religieuses écloses depuis des siècles sur le sol de la civilisation hellénique ; de sorte que nous sommes de véritables idolâtres, en adorant comme

(1) Emile Burnouf, *Science des Religions*, *p.* 81 ; — Renan, *Histoire des langues sémitiques* ; — Réville, *Revue des Deux-Mondes*, 1. sept. 1869 ; — Soury, *La Bible d'après les dernières découvertes* etc. etc.

parole de Dieu ce qui n'est en réalité qu'une parole humaine. Nous n'avons d'excuse que dans notre ignorance. M. Havet entreprend de nous ouvrir les yeux, de nous tirer de nos erreurs; et certes il ne s'est pas épargné le travail pour atteindre son but. Il a fouillé, compulsé, lu ligne par ligne tout ce que l'antiquité grecque et l'antiquité latine, son héritière, ont laissé d'écrits historiques, philosophiques, poétiques. Il s'est imposé un rude labeur pour soutenir une mauvaise cause, et je ne puis que le plaindre d'y avoir consumé tant d'efforts.

Quelle leçon donnent aux catholiques les ennemis de notre foi! Si tous ceux de nos frères qui sont capables de défendre la vérité, y mettaient un zèle, une persévérance, une tenacité égale à celle de nos adversaires, nous serions maîtres du champ de bataille. Nous ne verrions pas l'opinion publique, égarée par les sophismes d'une science fausse et trompeuse, lui donner des suffrages que la vérité seule a droit de recevoir.

Le livre de M. Havet sur le *Christianisme et ses origines* (1) n'est d'aucun danger pour la foi des personnes instruites; les savants qui auront le courage de le lire pourront admirer l'habileté et la souplesse d'esprit de l'auteur; son argumentation ne les convaincra point. Mais il peut exercer une funeste influence sur les demi-savants, trop nombreux, hélas ! de nos jours, qui ne sont point capables de vérifier ses assertions, et qui, du reste, connaissent moins encore le christianisme que l'hellénisme dont M. Havet prétend le faire sortir.

(1) Je n'étudie ici que la première partie de l'ouvrage de M. Havet : *l'Hellénisme.*

Je me propose de réfuter brièvement ce gros livre plein de sophismes, bourré d'erreurs, dans lequel une main peu scrupuleuse a entassé, en les dénaturant, et les textes et les faits, pour en imposer au lecteur et le persuader de la solidité d'une thèse imaginaire.

I.

Commençons par nous faire une juste idée de l'hellénisme. M. Havet l'appelle « l'antiquité hellénique, la pensée grecque. » A mon avis, l'hellénisme ainsi entendu n'est qu'une abstraction insignifiante, un être de raison; qu'est-ce que « la pensée grecque ? » En réalité, l'hellénisme n'est pas une doctrine; il comprend l'ensemble des diverses théories dogmatiques et morales qui se sont produites chez les Hellènes, et que nous retrouvons dans les écrits de leurs poètes, de leurs philosophes et de leurs historiens, ainsi que dans les écrits de ceux des Latins qui ont suivi les opinions des Grecs. C'est, du reste, dans ces monuments que M. Havet puise toutes les preuves qu'il allègue à l'appui de son sentiment sur les rapports intimes qui existeraient entre l'hellénisme et le christianisme.

Le christianisme pourrait, jusqu'à un certain point, être considéré comme le fruit, le résultat de l'hellénisme, si l'un de ces esprits qu'on appelle éclectiques, un homme bien connu d'ailleurs dans l'histoire, avait tiré le christianisme des écrits des Grecs comme Mahomet a tiré son Coran de la Bible et de l'Evangile. Si le fondateur du christianisme, devançant M. Havet, s'était évertué à chercher dans tous les monuments de l'antiquité grecque les faits et les textes qui lui paraissaient de nature à entrer dans la composition d'un

système religieux idéalisé dans son esprit, arrangeant, coordonnant tout cela, lui donnant un corps dans des institutions extérieures; si, en un mot, on pouvait citer le nom de l'homme de génie qui a trouvé le secret de dégager la pure et sublime théorie chrétienne de ce chaos inextricable qu'on appelle l'hellénisme, M. Havet aurait le droit de prononcer le jugement qu'il porte dans son livre sur l'origine du christianisme. Mais on ne voit rien de cela dans l'histoire.

Il nous reste donc à comparer l'hellénisme avec le christianisme, pour examiner si le rapprochement de ces deux choses donnera raison à la théorie de M. Havet. Au premier coup-d'œil nous voyons, d'un côté, une institution religieuse, nette, précise, personnelle, dont l'époque est déterminée par l'histoire de son fondateur, et de l'autre, une collection d'écrits qui diffèrent les uns des autres non-seulement par leur forme et par le nom de leurs auteurs, mais encore par le fond même des pensées qui s'y trouvent formulées.

Tout se tient rigoureusement dans le christianisme. Les dogmes de la foi chrétienne se rattachent les uns aux autres par un enchaînement logique en même temps qu'historique. La morale est elle-même essentiellement fondée sur le dogme, et cette connexion qu'elle a avec lui, indépendamment du caractère divin de la loi chrétienne, suffit pour la rendre immuable. Le chef du christianisme, Jésus-Christ, en est lui-même le centre : le centre du dogme, la règle vivante de la morale, l'âme et la fin de toutes les institutions. Aucune contradiction n'est tolérée dans la foi chrétienne: s'il en survient quelqu'une, elle passe bientôt à l'état d'hérésie, et l'édifice doctrinal n'en souffre nullement.

Comparez au christianisme tel que l'histoire de tous les temps s'offre à nos regards, cet hellénisme que M. Havet lui veut assigner pour père : vous n'irez pas loin sans être frappé du contraste absolu qui les différencie l'un de l'autre. Dans l'hellénisme tout est discordant, incohérent, contradictoire. C'est le *oui* et le *non* se coudoyant sur toutes les questions de dogme et de morale. Et la discordance n'existe pas seulement entre des écrivains d'époques différentes, mais entre des écrivains contemporains ; que dis-je ? elle est jusque dans l'intime de l'esprit des auteurs qui, après avoir dit *oui*, disent *non* sur le même sujet, qui se contredisent formellement, soit par indifférence pour la vérité, soit par impuissance de la discerner, soit faute de courage pour l'affirmer.

Jamais vous ne rencontrerez dans l'hellénisme la thèse complète d'une vérité dogmatique, bien moins encore un système coordonné de doctrine religieuse et morale. Platon n'était pas du même parti que son maître (1) ; Socrate ne croyait pas aux dieux, et il leur sacrifiait. « Peut-être, dit M. Havet, Socrate lui-même « n'était pas tout à fait en mourant du même parti « dans lequel il avait vécu (2). » Ailleurs il dit que Platon ne prend pas ses dogmes au sérieux (3).

Je demande comment le christianisme, c'est-à-dire l'unité la plus rigoureuse, le système doctrinal le mieux coordonné, la morale la plus précise, a pu sortir de ce cahos, de cette confusion d'idées qu'on appelle l'hellénisme ? Quel miracle M. Havet est forcé d'accepter ou de supposer, quand il assigne à un effet tel que le

(1) M. Havet ; *Le Christianisme et ses origines*, Paris 1871. t. 1. 163.

(2) Ibid.

(3) Ibid. p. 248, 249.

christianisme une cause telle que l'hellénisme, faisant sortir comme par enchantement l'unité de la contradiction, l'ordre du désordre, la plus belle création du plus affreux cahos qui se puisse imaginer ! Evidemment il n'y a point de proportion entre la cause et l'effet, et il faut la foi aveugle de M. Havet pour soutenir que le christianisme a l'hellénisme pour père (1).

II

De plus, les contrariétés considérables qui existent entre les conceptions de l'hellénisme et les doctrines fondamentales du christianisme ne permettent pas de soutenir raisonnablement que les dogmes chrétiens soient le fruit d'une évolution naturelle de la pensée grecque.

La Trinité chrétienne ne ressemble que de nom à celle de Platon, et le Noos d'Anaxagore n'est pas le Logos de saint Jean, quoiqu'en dise M. Havet (2). Y a-t-il rien de commun entre la doctrine d'Epicure et la doctrine chrétienne ? D'une part, des dieux fainéants, pas de providence (3), l'âme matérielle et mortelle (4); de l'autre, un Dieu tout-puissant et qui gouverne

(1) Saint Justin, (*Cohort. ad Græc.* 5. 6. 7. 8.) fait remarquer que les philosophes grecs, comme Platon et Aristote, ne sont d'accord ni entre eux ni avec eux-mêmes. Au contraire, les maîtres de la religion chrétienne sont en parfaite harmonie, parce qu'ils ont reçu de l'Esprit-Saint l'enseignement qu'ils nous ont transmis sur Dieu, sur la création du monde et de l'homme, sur l'immortalité de l'âme et la vie future.

(2) Op. cit., t. 1, p. 97.

(3) Ibid., p. 333.

(4) Ibid., p. 332.

toutes choses, la spiritualité et l'immortalité de l'âme. Les stoïques, eux aussi, niaient l'immortalité de l'âme ; et leurs idées sur le mal n'ont rien de commun avec les doctrines chrétiennes. Panthéistes, ils ne pouvaient rien attendre que de leurs forces naturelles, et ils ne connaissaient ni la grâce de Dieu ni la prière. Leur prétendu détachement n'était qu'un orgueilleux dédain. Indiquons encore leur étrange doctrine de l'égalité de toutes les fautes, doctrine opposée non-seulement aux dogmes chrétiens, mais au sens commun, à la conscience humaine, Quelle idée se faisaient-ils de la charité, ces stoïques qui traitaient les esclaves comme on traite les animaux d'un haras ?

Je pourrais continuer cette comparaison; mais ces rapprochements suffisent pour convaincre tout homme de bonne foi, que des doctrines qui se repoussent aussi énergiquement ne peuvent être issues les unes des autres.

Je ne contesterai pas que l'on ne trouve dans l'hellénisme l'affirmation de certaines vérités que le christianisme enseigne comme dogmes de foi. Il n'est pas rare, non plus, de rencontrer dans les écrits des philosophes ou des poètes l'expression de sentiments qui semblent se rapprocher de la morale chrétienne. Leur présence dans cet amas d'erreurs monstrueuses et de folles pratiques s'explique facilement. Il y a dans l'esprit humain un fond de raison et dans le cœur une somme de bons sentiments qui sont l'apanage de chaque individu; il l'a reçu de Dieu par la lumière de la loi naturelle, et de la société par l'éducation. L'activité orgueilleuse de l'intelligence et les passions déréglées du cœur peuvent fausser cette droiture naturelle : l'homme qui philosophe peut déraisonner;

l'homme vicieux peut appeler mal ce qui est bien. Mais il y a des esprits et des cœurs qui gardent le culte de la vérité et la vertu, et qui la proclament au milieu même des ténèbres de l'erreur, et malgré la corruption sociale qui les entoure. Il y a plus : même en ceux qui sont victimes de ces égarements d'esprit et de cœur, il se fait parfois une illumination soudaine; pour un moment la raison et la vertu reprennent possession de leurs droits et jettent un cri de protestation,

Mais dans l'hellénisme ces phénomènes sont rares. Pour en remplir quelques pages de ses deux volumes, M. Havet a dû mettre à contribution toute l'antiquité grecque et romaine, et encore y a-t-il beaucoup à rejeter de ce qu'il a recueilli.

Non-seulement ces vues saines de l'esprit et ces élans vertueux du cœur sont rares, mais ils sont isolés. Ils ne se rattachent à rien : ni à la vie de leur auteur avec laquelle le plus souvent ils contrastent de la manière la plus criante, ni à l'ensemble de ses écrits où il se contredit et retire ses aveux. On peut dire qu'ils n'ont point de racine; ils ne tiennent point à une théorie, à un système, à un ensemble de doctrines dont ils soient comme le développement naturel et la mise en action. Non : c'est un éclair passager que jette, presque malgré l'homme, cette lumière intérieure qui éclaire tout homme venant en ce monde; c'est un rayonnement partiel et quelquefois inconscient pour l'homme, de ce Verbe qui est la source de toute vérité dans l'ordre rationnel et de tout bien dans l'ordre moral.

La présence de ces paillettes d'or dans ce tas de fumier s'explique aussi par d'autres causes que je ne ferai qu'indiquer. Si M. Havet lisait les livres de Confucius,

de Meng-tseu, de Lao-tseu, de Manou etc, il y rencontrerait bon nombre de maximes d'une sagesse et d'une moralité parfaite, et que l'Evangile ne désavouerait pas. En conclûrait-il que ces auteurs chinois et indous sont les ancêtres du christianisme ? Je ne le crois pas : il serait trop facile de le réfuter. Comment donc se fait-il que l'on trouve chez des peuples divers d'origine, de mœurs, de langage, certaines maximes communes, et que les Chinois, les Grecs et les Indous s'accordent sur certaines notions de religion, de devoir, de morale ? C'est que ces notions forment le fond même de la raison humaine; c'est qu'elles sont l'écho des traditions primordiales du genre humain, des épaves précieuses qui ont surnagé au naufrage, des restes de cette pure lumière que les ténèbres de l'erreur ont obscurcie et étouffée pour la plus grande part aux yeux de l'humanité déchue. Elles s'accordent avec l'Evangile, parce que l'Evangile est venu restaurer la raison humaine, relever sans la détruire la nature déchue, et bâtir sur les fondements antiques renouvelés par ses mains, l'édifice surnaturel de la foi et de la grâce (1)

Enfin, les philosophes grecs, pendant les cinq siècles qui ont précédé l'ère chrétienne, ont été, soit par leurs lectures soit par leurs voyages, en communication avec le peuple juif dépositaire des traditions religieuses qui préparaient, figuraient, annonçaient l'Evangile. Pythagore, Socrate, Platon, Aristote ont recueilli, de toute

(1) « S'il se trouve quelqu'un des anciens philosophes qui ait dit des choses que le Christ a dites, nous l'en félicitons, mais nous ne nous faisons point ses disciples — Mais, dites-vous, il a vécu avant le Christ. — Je réponds : Est-ce que celui qui dit des choses vraies est plus ancien que la vérité ? (Saint Augustin, sur le *Psaume* 140, n. 19). »

part, soit dans des voyages, soit dans des lectures, les solutions que la philosophie ou la religion pouvait offrir aux problèmes qui tourmentaient leur esprit. (1) M. Havet reconnaît, sur le témoignage d'Isocrate, que Platon a fait des emprunts à l'Egypte (2); Platon n'a pas dû négliger la Palestine, et les livres des Juifs ne lui ont certainement pas été inconnus.

Ces raisons suffisent et au-delà pour rendre compte de la présence de toutes ces vérités que j'appellerai fragmentaires, au milieu des erreurs dont sont remplies les productions du génie grec. Elles ne sont point à lui, mais au genre humain tout entier; le christianisme ne les a point reçues de l'hellénisme, elles étaient avant que l'hellénisme fût; et le Verbe fait chair, en donnant leur vif éclat et leur perfection dernière, n'a point achevé d'autre ouvrage que celui qu'il avait commencé dès l'origine.

III.

Mais, si l'on va au fond des choses, on verra que celles même des doctrines de l'hellénisme qui paraissent extérieurement et dans leur formule se rapprocher le plus des doctrines chrétiennes, n'ont rien de commun avec elles dans leur substance intime : la ressemblance n'est que dans les mots, les choses sont d'une nature toute différente. Je mettrai sous les yeux de mes lecteurs de nombreuses preuves de ce que j'avance

(1) Cf. Aristote, *Polit.* VII, 9; *Du Ciel*, III, 6 ; *Métaph.* XI, 8 ; S. Justin, *Aux Grecs*, 59, 60 ; Clément d'Alexandrie, *Strom.* l. 1, c. 22 ; Eusèbe, *Prép. évang.*, l. IX, c. 5 ; Origène, *Contr. Cels.*, l. 1. c. 22. S. Ambroise, S. Augustin.

(2) Op. cit., p. 182.

dans l'examen des doctrines de Platon qui terminera ce premier article.

Il faut, pour bien saisir ces différences, avoir fait une étude sérieuse du christianisme, et c'est là ce qui manque à M. Havet. Il ne possède de nos dogmes qu'une connaissance très superficielle, et c'est sur des notions incomplètes ou inexactes qu'il établit ses comparaisons entre le christianisme et l'hellénisme; quelle valeur peuvent avoir des conclusions tirées de données insuffisantes ou trompeuses ?

Je prends pour exemple des bévues que cette ignorance fait commettre à M. Havet ce qu'il dit du dogme de la communion des saints, qu'il soutient avoir son origine dans la philosophie stoïque (1).

Il cite la page du *Catéchisme de Paris* où se trouve exposé le dogme de la communion des saints, en vertu de laquelle les bonnes œuvres de chacun des fidèles profitent à tous; et il ajoute : « Eh bien ! les « stoïques disaient aussi « que le moindre mouvement « qu'un sage vient à faire suivant l'ordre, profite à « tous les sages répandus dans le monde entier (2). » « Idée rationnelle au fond, car cela signifie que tout « ce qui est fait selon l'ordre concourt à l'ordre, et « que tout ce qui concourt à l'ordre est un bien pour « ceux qui le conçoivent et qui l'aiment (3). »

La doctrine des stoïques sur ce point n'est qu'une ineptie. Je veux bien admettre qu'une œuvre moralement bonne augmente la somme de bien qui est dans l'humanité; mais quelle influence cette œuvre peut-elle exercer actuellement sur des gens, tant sages soient-

(1) Oper. cit., p. 322.

(2) M. Havet cite Plutarque, *Sur le sens commun, contre les stoïques.*

(3) Oper. cit., p. 322.

ils, qu'aucun lien n'attache à l'agent, qui ignorent et ignoreront son œuvre, qui sont séparés de lui par d'infranchissables espaces ? Tout ce qui est fait selon l'ordre concourt à l'ordre, c'est vrai; mais comment concevoir que ce qui concourt à l'ordre soit un bien pour ceux qui, tout en ayant l'idée et l'amour de l'ordre, ne connaissent pas et ne connaîtront jamais l'existence de l'acte qui concourt à l'ordre ? Cette théorie est chimérique; ce sont de grands mots vides de sens.

La communion des saints du christianisme répond, au contraire, à une réalité. Elle est fondée sur cette vérité qu'il existe, entre tous les chrétiens et Jésus-Christ leur chef, une union aussi intime que celle qui existe dans le corps humain entre la tête et les membres. Ils ont une vie commune, dont Jésus-Christ est la source, vie divine qui s'appelle la grâce sanctifiante, est qui est en chacun des fidèles un principe permanent et fécond de bonnes œuvres. La vie de tous étant commune à tous, tout ce qui s'accomplit en chacun des fidèles pour le développement de cette vie profite à tous; comme dans le corps humain l'activité de chaque membre profite à tout le corps et à chacun des membres du corps. Ainsi, tandis que la prétendue influence d'un acte accompli selon l'ordre sur les amis de l'ordre, n'est qu'une utopie aussi fausse que stérile, la communion des saints est une réalité vitale et féconde fondée sur la constitution intime de l'Eglise.

Cette ignorance du fond même et de la substance de la religion chrétienne, explique et réfute la moitié de l'argumentation de M. Havet en faveur de l'origine hellénique du christianisme.

Il y a dans le christianisme deux sortes de vérités : les unes, qui lui sont communes avec la saine philosophie, appartiennent à l'ordre naturel ; les autres, qui lui sont exclusivement propres, font partie de l'ordre surnaturel.

Les vérités de l'ordre naturel sont celles que la raison humaine possède naturellement en son propre fonds, et dont elle peut se faire la démonstration à l'aide de ses seules lumières et par sa seule activité. Ainsi, l'existence, l'unité, les perfections de Dieu ; la spiritualité et, jusqu'à un certain point, l'immortalité de l'âme ; certaines notions d'équité, de justice, de bienveillance, de respect, d'obéissance, de tempérance ; tout cela est primitivement d'ordre purement naturel. Ces vérités étant des vérités fondamentales, constitutives de l'être humain, le christianisme les enseigne ; il en donne, en les affirmant au nom de Jésus-Christ, une certitude absolue qui ne permet pas les hésitations du doute.

Les vérités surnaturelles, au contraire, sont celles que la raison humaine ne peut ni découvrir ni démontrer ni comprendre parfaitement. Elles sont révélées de Dieu, et ne sont, à proprement parler, connues que par la foi.

Or M. Havet se plaît, ou plutôt il est condamné par son matérialisme, à confondre l'ordre surnaturel avec l'ordre naturel. Pour lui, Dieu, l'âme, la religion, l'autre vie, tout cela est du surnaturel (1) Cette confusion des deux ordres naturel et surnaturel sert merveilleusement M. Havet dans sa thèse de la genèse du

(1) « La science de la nature, dit-il, est essentiellement irréli-« gieuse, puisque la religion se confond avec le surnaturel (op. cit. « t. I. p. 75.) » La religion ne se confond pas avec le surnaturel. Elle est naturelle, en tant qu'elle exprime les rapports naturels

christianisme par l'hellénisme. Tout ce que les grecs ont pu dire sur Dieu, sur l'âme, sur les devoirs envers la divinité, sur le bien et le mal moral, sur l'autre vie, tout cela pour M. Havet est du surnaturel. Il en conclut que le christianisme n'a rien de plus surnaturel que l'hellénisme, et que c'est à l'hellénisme qu'il a emprunté ses doctrines.

C'est là qu'il se trompe. Le christianisme n'a pas emprunté à l'hellénisme des doctrines qui sont le fond même de la raison humaine; il a donné à ces doctrines un caractère de certitude surnaturelle en les confirmant par les enseignements révélés de Dieu.

Il n'emprunte rien à personne dans cet ordre d'idées, puisque tout homme le possède en venant au monde; mais il fait ce que l'hellénisme n'a pas pu et n'a pas essayé de faire; il donne aux vérités d'ordre naturel une vivacité plus grande et une fixité inaltérable.

De plus, en dehors, et au-dessus de ces dogmes naturels, qu'il confirme, le christianisme en propose à l'esprit humain plusieurs autres, que l'hellénisme n'a jamais connus, et dont l'ensemble forme une théorie aussi admirable qu'elle est incompréhensible, aussi glorieuse pour l'homme que pour Dieu; sublimes vérités qui embrassent dans leurs développements mystérieux, sans doute, mais profondément logiques, Dieu et l'homme, les rattachent étroitement l'un à l'autre; et pénétrant jusqu'aux plus intimes mouvements de l'activité humaine, élèvent l'homme à la participation de la vie de Dieu en ce monde et de sa gloire en l'autre. Si M. Havet n'avait pas dans l'esprit cette

que l'homme peut avoir avec Dieu ; elle est surnaturelle en tant qu'elle établit entre Dieu et l'homme des rapports qui sont au-dessus des forces et des efforts de toute nature créée ou même possible.

confusion d'idées qui est le fruit de son matérialisme, il aurait constaté qu'il existe un abîme infranchissable, au point de vue du surnaturel, entre l'hellénisme et le christianisme; ce sont deux mondes différents.

Le christianisme destiné à diviniser en quelque sorte la nature humaine, en l'associant à Dieu par Jésus-Christ, est, à ce point de vue, essentiellement surnaturel comme la fin qu'il se propose. Si les preuves de sa divinité sont du domaine de la raison, ses enseignements ne souffrent pas de discussion; ils exigent l'obéissance de la foi due à la parole de Dieu. Dieu s'est révélé au monde par son Fils unique, qui s'est fait homme pour expier les péchés de l'homme, et lui offrir le moyen de se purifier de ses fautes et de devenir en Jésus-Christ l'enfant de Dieu et l'héritier du ciel.

Dans le christianisme, si la raison conduit l'homme à la foi, elle ne peut rien dans l'ordre du salut sans cette même foi qui est un don gratuit et surnaturel de Dieu. La volonté elle-même, qui s'engage au service de Dieu, ne peut rien sans la grâce qui, elle aussi, est un don gratuit et surnaturel. Les œuvres, même moralement bonnes, du chrétien ne sont agréables à Dieu et méritoires de la récompense éternelle, qu'en vertu des mérites de Jésus-Christ qui vit et qui agit dans le chrétien uni à lui par la grâce.

Non-seulement les vertus de foi, d'espérance et de charité, qu'on appelle théologales, parce qu'elles ont leur source, leur mouvement et leur but immédiat en Dieu lui-même, ne se trouvent que dans le christianisme; mais les actes des vertus morales chez les chrétiens sont d'un ordre tout divin qui n'a rien de commun que l'apparence extérieure avec les vertus morales des païens. Dans le christianisme tout est

divin : l'agent, le motif et l'objet de l'acte vertueux, inspiré par l'Esprit de Dieu et accompli par sa grâce et pour sa gloire. Le christianisme est le règne de l'ordre surnaturel, où l'homme-Dieu divinise et l'homme et les actes de l'homme qui s'unit à lui, qui vit en lui, pour lui et par lui.

Qu'il y a loin de ces merveilleuses doctrines, aux doctrines même les plus élevées des philosophes grecs ! quelle différence entre cette grande et paisible lumière de la vérité chrétienne, et les lueurs passagères qu'on surprend dans les ténèbres de l'hellénisme! Rien de tout cela n'est soupçonné par M. Havet. Mais ne devait-il pas étudier le christianisme dans les théologies comme il a étudié la philosophie hellénique dans les livres des philosophes grecs ? S'il distingue parfaitement la morale d'Epicure de celle de Zénon pour avoir lu leurs écrits, il aurait pu se convaincre, en étudiant la théologie, que le christianisme n'a rien, mais rien du tout, de commun avec l'hellénisme. « Le « christianisme, dit Eusèbe, n'est ni hellénisme ni « judaïsme, mais une nouvelle science et une véritable « théosophie, dont le nom même annonce la nouveauté (1). » Je reviendrai plus loin sur cette importante considération.

IV.

Il me faudrait écrire un gros volume pour réfuter en détail toutes les affirmations de M. Havet. J'atteindrai, je crois, mon but, sans fatiguer mes lecteurs, en me bornant à la critique de cette affirmation particulière

(1) *Prépar. évangél.*, L. I, C. 5.

de M. Havet, savoir, que Platon a fait le christianisme. Cette discussion spéciale suffira pour donner à mes lecteurs une juste idée de la valeur de tout l'ouvrage.

Donc, M. Havet termine son étude des doctrines de Platon comparées avec celles du christianisme, par cette conclusion : « Platon n'a pas seulement préparé « le christianisme ; il l'a fait. Non pas tout entier, « sans doute ; il y fallait encore quatre cents ans, « pendant lesquels la Grèce, l'Asie et la Judée ont « concouru pour l'achever. La Grèce poussa plus « avant et plus vivement de jour en jour la critique « qui devait détruire la religion populaire. En morale, « elle développa, principalement par ses stoïques, « *le sentiment de nos devoirs envers nos semblables*, « *et de la communauté humaine*. L'Asie et la Judée « ajoutèrent à la sagesse grecque *l'enthousiasme de* « *l'imagination*, *l'élan* qui remue les hommes et qui « transforme les choses, *la fraternité surtout*, qui « est la vertu des persécutés; et le christianisme fut « complet (1). »

Si l'on s'en rapporte à ce jugement de M. Havet, il ne doit exister que d'assez légères différences entre les doctrines de Platon et les doctrines chrétiennes, puisqu'il suffirait, pour établir entre elles une parfaite identité et pour faire du platonisme « le christianisme complet, » d'y ajouter les quelques éléments secon-

(1) Oper. ci.., t. I, p. 260. — « Si les ouvrages de Platon « s'étaient perdus, nous ne saurions, pour ainsi dire, rien de l'es- « prit chrétien avant l'ère chrétienne, et les critiques eux-mêmes « seraient tentés de penser que l'un ne s'est montré qu'avec l'autre. « Mais non-seulement la prédication chrétienne a trouvé ces doc- « trines déjà en possession des esprits par les livres de Platon et « de ses disciples ; il faut ajouter que c'est là seulement qu'elle les « a trouvées, et qu'elle n'aurait pu les prendre ailleurs (Ibid., « p. 255.) »

daires dont j'ai souligné la mention : le sentiment de nos devoirs envers nos semblables, de la communauté humaine, de la fraternité; puis de l'enthousiasme et de l'élan.

Tout le monde n'a pas lu les œuvres de Platon : et je suis tenté de penser que M. Havet n'a pas écrit son livre pour les personnes qui sont familiarisées avec les ouvrages de ce célèbre philosophe. Il aurait perdu son temps et sa peine à vouloir leur démontrer que Platon est le père du christianisme. Si peu qu'elles connaissent les enseignements de l'Eglise catholique, elles savent, à n'en pouvoir douter, qu'il existe un abîme entre les doctrines de Platon et les dogmes chrétiens. Mais tout le monde n'a pas lu Platon, et plusieurs de ceux qui ont lu Platon n'ont peut-être jamais pensé à se rendre compte des différences essentielles qui se trouvent entre ses opinions et nos dogmes. Je veux donc placer sous les yeux de mes lecteurs une espèce de tableau comparatif des doctrines chrétiennes et des opinions de Platon sur les points les plus importants du dogme et de la morale. Ils n'auront pas besoin de longues réflexions pour se convaincre que Platon et le christianisme n'ont rien de commun, qu'ils sont même le plus souvent en opposition flagrante sur les questions qui intéressent le plus l'esprit humain et la conduite de la vie.

§ 1. *Sur Dieu et le monde.*

Le christianisme a pour dogme fondamental l'existence d'un Dieu unique, et subsistant en trois personnes distinctes qui ne sont qu'un seul et même Dieu.

Dieu est infiniment parfait, éternel, indépendant ; il

a tiré toute chose du néant, par sa toute-puissance, et sa libre volonté.

Pour Platon il existe un être auquel il donne le nom de Dieu, et dont il semble professer l'unité (1). Mais ce Dieu n'est ni unique, comme on va le voir, ni indépendant, ni créateur dans le sens strict du mot.

Au-dessus de Dieu il place les idées-types, immuables, éternelles, qui s'imposent nécessairement à l'action divine (2); à côté de Dieu, la matière éternelle et incréée comme lui (3); au-dessous de Dieu, le monde dont Dieu est l'organisateur, auquel il donne une âme; ce qui fait du monde un animal divin (4), une sorte de dieu (5).

Ainsi, dans la pensée de Platon, il y a trois principes coéternels des choses : les idées-types, la matière et Dieu. Nous sommes loin de l'unité divine professée par la foi chrétienne, et nous sommes aussi loin de la Trinité : car ni les idées-types qui s'imposent à l'activité divine, ni la matière éternelle sur laquelle il travaille ne sont Dieu. Ces trois choses subsistent séparément l'une de l'autre.

Je suis surpris de ce que M. Havet, qui ne trouve pas dans Platon la moindre allusion à la Trinité, (6)

(1) M. Havet paraît mettre en doute la croyance de Platon à l'unité de Dieu (Op. cit., t. 1. p. 212-215). Ce ne serait guère « chrétien » de la part du « fondateur » du christianisme. Il est certain que Platon ne s'est point expliqué clairement; tantôt il parle de « Dieu » tantôt des « dieux ». Il favorise l'idolâtrie dans son traité des *Lois* (l. VIII).

(2) *Timée*, Edit. Didot, p. 205. Cf. p. 232.

(3) Ibid., p. 205.

(4) Ibid., p. 205.

(5) Ibid., p. 232.

(6) Op. cit., t. 1. ch. VII. Platon.

soutienne cependant que le christianisme est dans Platon. Il faut bien que M. Havet ignore absolument les premiers éléments de la religion chrétienne.

§ 2. *Sur l'homme.*

La foi chrétienne enseigne que l'homme est une créature essentiellement composée d'une âme intelligente et libre, et d'un corps ; — que l'âme, par le fait de son union avec le corps, contracte la souillure du péché commis par les premiers parents du genre humain ; — que tous les hommes descendent de la même souche originelle et sont, par conséquent, tous frères.

Platon dit que l'homme n'est essentiellement et constitutivement qu'une âme (1), parcelle de l'âme du monde (2). Cette âme est éternelle. Si elle est unie à un corps, c'est primitivement en punition d'une faute commise, parce qu'elle s'est lassée de ce que Platon appelle la contemplation circulaire de l'idéal (3). L'union de l'âme avec le corps est une véritable dégradation pour elle (4). Platon distingue dans l'âme trois parties : la raisonnable qui est logée dans la tête, la passionnée dont le siège est la poitrine, la sensuelle qui se trouve dans le ventre (5).

Les âmes étant éternelles ne sont liées entre elles par aucune communauté d'origine ; il n'existe donc aucune

(1) *Alcibiade*, p. 486.
(2) *Philèbe*, p. 412.
(3) *Phèdre*, p. 712. et 713.
(4) *République*, l. X. p. 188.
(5) *Timée*, p. 232.

fraternité entre les hommes. Platon veut même qu'on enseigne aux citoyens cette fable : que s'ils sont frères parce que le sol natal les a produits, cependant ils ne sont point absolument de la même nature; il faut leur faire croire, dit-il, que les magistrats sont d'une nature supérieure mélangée d'or; que les guerriers sont d'une nature moins riche, comme serait l'argent, et que les derniers enfin, les artisans et les laboureurs, ont une nature mélangée d'airain et de fer (1). Il semble avoir emprunté cette doctrine aux brahmes de l'Inde, car elle se rapproche de leurs fables.

§ 3. *Sur la destinée de l'homme.*

Pour nous, chrétiens, la vie présente est une épreuve proposée à notre libre-arbitre. Nous y avons à souffrir des peines physiques et morales, à lutter contre des tentations et des inclinations mauvaises qui sont la conséquence en nous de la première faute commise par Adam et Ève. Mais avec le secours de la grâce que Jésus-Christ nous a méritée, nous pouvons réprimer nos mauvais penchants, triompher des tentations, et tirer de toutes les épreuves de la vie le droit à des récompenses éternelles.

Platon voit dans la vie d'ici-bas un châtiment infligé à l'âme pour des fautes commises par elle dans une vie antérieure dont elle n'a pas même gardé le souvenir (2).

Le châtiment consiste précisément en ce que l'âme est enfermée dans un corps. Cette captivité la prive

(1) *République*, l. III, p. 60 et 61.
(2) Ibid., l. X. p. 189.

de la contemplation de l'idéal, et l'assujettit aux illusions des sens qui la trompent continuellement.

Son seul remède est dans la philosophie qui méprise le sensible pour se tourner vers l'idéal, et qui assujettit les sens à la raison. Il faut avouer que le remède n'est pas à la portée de tout le monde; aussi Platon professe-t-il le plus grand mépris pour les gens du peuple qui sont incapables de philosopher, ou bien qui n'en ont pas le loisir.

Platon ne paraît pas croire au libre-arbitre de l'homme (1), et rien en ses écrits ne laisse soupçonner qu'il ait eu la moindre idée de ce que nous appelons la grâce. Il dit bien que « ce n'est point l'enseigne-« ment ni la nature, mais une fatalité divine (2) qui « donne la vertu à l'homme, sans même qu'il en ait « conscience. » Mais il faut ignorer complètement la notion de la grâce chrétienne pour prétendre en trouver l'idée, sous le nom de *fatalité divine*, dans ce passage de Platon. Du reste, il déclare que Dieu ne sait rien des choses humaines, qui sont au-dessous de sa science (3); comment pourrait-il secourir les âmes dans la lutte qu'elles ont à soutenir contre les passions ? Dieu n'entre jamais en communication avec l'homme; les démons sont ses intermédiaires (4), et la providence se confond, pour Platon, avec l'influence des astres qu'il regarde comme des dieux (5).

(1) Cf. Fouillée, *La Philosophie de Platon* t. I, l. VIII, c. 1. La liberté morale dans Platon.

(2) « θείᾳ μοίρᾳ, » *Ménon*, p. 465.

(3) *Parménide*, p. 631 et sqq.

(4) *Epinomis*, p. 510.

(5) Ibid., p. 508.

§ 4. *Sur la vie future.*

L'homme est appelé, par le christianisme, à une vie éternelle qui consiste essentiellement dans la vue et la possession de Dieu, pour y jouir des biens incomparables que la toute puissante bonté de Dieu réserve à ses élus : c'est le ciel.

Si l'homme, oublieux de ses magnifiques destinées, vit dans le péché mortel, dans un état de révolte contre la volonté de son Créateur, il se condamne lui-même a être privé du bonheur du ciel; et si la mort vient à le surprendre dans cet état, il sera irrémissiblement jeté dans cet abîme de maux qu'on appelle l'enfer.

Le corps doit partager le sort de l'âme; il ressuscitera donc à la fin du monde pour ne plus se séparer de l'âme, et jouir ou souffrir éternellement avec elle.

Platon, sur ce point si important des destinées d'outre-tombe, est partisan des rêveries de Pythagore. D'après lui, l'âme juste, délivrée de sa prison corporelle par la mort, reprend la place qu'elle avait perdue dans le concert céleste, et recommence sa contemplation circulaire de l'idéal, jusqu'à ce qu'une nouvelle faiblesse lui fasse infliger une nouvelle incarcération dans un nouveau corps (1).

Quant aux âmes qui se sont livrées ici-bas aux dérèglements de leurs passions, elles sont d'abord punies, selon la gravité de leurs fautes, dans un lieu de supplices, dans une espèce d'enfer. Mais elles n'y restent qu'un temps plus ou moins long; elles en sortent pour être envoyées dans un corps d'homme,

(1) *République*, l. X, p. 193 et 194.

ou d'animal, ou de plante, selon la nature de leurs fautes (1). Avant d'y entrer, elles vont s'abreuver au fleuve de l'oubli, en sorte qu'il ne leur reste, en leur nouvelle vie, aucun souvenir ni de la vie ni des méfaits passés.

Il est évident que cette transmigration ne peut être regardée comme un châtiment, puisque l'âme coupable perd, dans ce passage à une vie nouvelle, le souvenir des fautes qu'elle est censée y expier. Aucun lien moral ne rattache la peine à la faute : il n'y a donc point d'expiation véritable.

On peut même affirmer que cette prétendue immortalité de l'âme n'est qu'une fiction, la personnalité disparaissant avec toute conscience et tout souvenir de la vie antérieure. Et cependant M. Havet ose dire : « La foi à l'immortalité n'était qu'une superstition ; « Socrate d'abord, puis Platon avec plus d'éclat et de « puissance qu'aucun autre, en ont fait ce que nous « appelons un dogme.... C'est la philosophie qui, en « ratifiant la croyance à l'immortalité de l'âme, lui a « donné autorité...(2). » Pauvre autorité que celle-là ! Et pauvre critique de M. Havet qui confond la métempsychose de Platon avec le dogme chrétien de l'immortalité de l'âme.

Quant à la résurrection de la chair, on le comprend, il n'en est pas question dans Platon.

§ 5. *Sur la morale.*

La morale chrétienne se confond sur bien des points avec la morale naturelle ; mais sur ces points même

(1) *Timée*, p. 212 ; *Phédon*, p. 64 ; *Phèdre*, p. 714.
(2) Oper. cit., t. I, p. 223 et 224.

elle en diffère par la fin qu'elle assigne aux actes humains, et par les conditions qu'elle exige de l'agent moral pour que ses œuvres soient chrétiennement bonnes et méritoires pour le ciel. Une œuvre n'est bonne, aux yeux de la foi, elle n'est agréable à Dieu, que si elle a la grâce pour principe et la gloire de Dieu pour fin.

On voit, par ce court exposé de la doctrine chrétienne sur la moralité des actes humains, quelle distance doit séparer la morale de Platon de la morale de l'Evangile. Ce philosophe, dont les tendances sont souvent élevées au-dessus des mœurs de son temps, fait preuve, en certains de ses écrits, d'une incroyable aberration de sens en ce qui regarde la morale. Dans son livre cinquième de la *République*, il méconnaît les éléments mêmes de la loi naturelle; il y autorise les pratiques les plus monstrueuses et les plus barbares (1); il y professe la haine pour les étrangers, la dureté pour les esclaves, le mépris le plus profond pour les dernières classes du peuple. Du reste M. Havet reconnaît « qu'il n'y a rien dans Platon « d'affectueux pour l'humanité (2). » Cette morale qui viole les droits de la nature, n'en est pas moins déclarée par M. Havet égale et, en quelques points, supérieure à la morale de l'Evangile.

Je veux discuter en détail quelques-unes des affirmations de M. Havet sur ce sujet; on verra combien il se méprend et s'illusionne en faisant de la morale

(1) *République*, l. V, passim.

(2) Oper. cit., t. I, p. 248. — Cf. Jules Simon : *Du Commentaire « de Proclus sur le Timée.* « C'est sur ce point surtout, dit Doellinger, « que ressort d'une manière frappante le contraste entre la religion « du Christ et toute la sagesse du paganisme, toute la morale des « philosophes. Déjà Bias avait dit que la masse des hommes est

chrétienne une simple réédition de celle de Platon.

Il y a dans le christianisme trois vertus qui lui sont propres, et que nulle autre religion, nulle philosophie n'a jamais données au monde : c'est l'humilité, le détachement des richesses et la chasteté. M. Havet s'efforce de découvrir dans les écrits de Platon l'enseignement de ces trois vertus. Je ne parle pas de la charité; M. Havet ne conteste pas qu'elle fasse complètement défaut chez Platon.

a) Commençons par l'humilité. « Platon dit-il, exige « de l'homme qu'il marche *humble et réglé sous la* « *loi divine* (1). Je dis *humble*; le mot que je traduis « ainsi est bien le même que le Nouveau Testament « emploie (2) » Oui, c'est bien le même mot, mais il n'exprime pas ici la même chose que dans l'Evangile. Platon emploie ce mot dans une allocution qu'il est censé adresser aux étrangers qui viennent habiter sa ville imaginaire. Il veut leur inspirer un respect religieux pour les lois qu'il a rédigées à leur usage, et rien ne lui paraît plus propre à atteindre ce but, que de confondre ces lois avec la loi divine elle-même. S'ils veulent être heureux, qu'ils obéissent humblement et exactement à cette loi; mais si l'orgueil vient à leur

« mauvaise. Telle est aussi l'opinion d'Aristote, puisque, en esquis- « sant l'idéal qu'il se forme d'un grand caractère et en énumérant « ses principales qualités, il dit qu'il est ouvert dans sa haine « comme dans son amour, et qu'il méprise les autres. Dans les « systèmes philosophiques postérieurs, notamment chez les stoï- « ciens, cette idée est enracinée encore plus profondément. Plus « ce sentiment est vif et sérieux, plus il s'exprime avec aigreur, « avec tristesse, comme on peut le voir dans Tacite et dans « Sénèque. » (*Le Christianisme et l'Eglise*, l. III, C. XII. p. 526, Ed. Casterman.)

(1) *Lois.*, IV, p. 716.

(2) Oper. cit., t. I, p. 234.

inspirer des brigues et des cabales contre les lois, ils feront leur malheur et celui de la cité. En toutes ces paroles de Platon, il n'y a rien qui donne l'idée de l'humilité chrétienne. L'humilité dans le christianisme ne consiste pas à obéir à Dieu, mais à concevoir un sentiment si vrai et si profond de son propre néant, qu'on se regarde comme absolument indigne de tous les bienfaits de Dieu, qu'on s'estime le moindre de ses frères, que loin de les mépriser on se méprise soi-même, et qu'à l'exemple de Jésus-Christ on supporte volontiers tous les mépris. Est-ce bien là l'humilité de Platon ? Qui donc a été plus orgueilleux que lui ? « La démocratie, dit M. Havet, n'a pas eu, parmi les « philosophes, d'adversaires plus dédaigneux et plus « chagrins que Platon. Il était de ces maîtres des « esprits, tellement pleins de leur grandeur, qu'ils « regardent tout ce qui est au-dessous d'eux avec une « sereine indifférence, et qu'ils n'ont peut-être pas le « cœur aussi large que leur génie. Ils ne s'intéressent « pas assez à la foule de leurs frères obscurs, et ne « ressentent pas comme il faudrait tout ce qui touche « l'humanité. Platon sans doute n'était pas le seul de « son temps qui méprisât la multitude; mais il a « exprimé ces sentiments plus fortement que personne, « parce *qu'avec l'orgueil de la richesse et de la « naissance, il avait au plus haut degré celui de « la science et de l'esprit.* Essentiellement dominateur, « il veut avant tout que sa pensée règne (1). » Il est aisé de conclure que Platon n'avait pas même l'idée de l'humilité telle que la conçoit l'Evangile; et qu'il n'indique par le mot « ταπεινος » que la soumission aveugle qu'il exige au nom des dieux, des citoyens de sa cité théocratique.

(1) Oper. cit., t. I, p. 245, 246.

b) Le détachement des richesses est aussi, d'après M. Havet, une vertu dans l'enseignement de laquelle Platon serait le précurseur de l'Evangile. La preuve en est dans ces paroles du philosophe grec : « Être à « la fois éminemment bon et éminemment riche est « impossible (1). » — « C'est déjà, dit M. Havet, « presque le mot de l'Evangile, qu'il est à peu près « impossible au riche d'entrer dans le royaume de « Dieu (2). »

Mais, indépendamment de l'éloge de la richesse qu'on lit au début de la *République*, et qui prouve l'estime de Platon pour l'opulence, il faut, pour apprécier la sentence citée par M. Havet, se placer au point de vue qui l'a inspirée. Dans son utopie de république, Platon se demande s'il est utile qu'il y ait des riches parmi les citoyens de la cité qu'il rêve de fonder. Il se prononce pour la négative, en conséquence du raisonnement suivant : Ou le riche est économe, et il est mauvais ; ou il est prodigue, et il est encore mauvais : s'il est mauvais, il n'est pas heureux : donc il ne faut pas que le citoyen soit riche (3).

Ainsi, tandis que l'Évangile, sans condamner la richesse, en signale les dangers et en ordonne le détachement intérieur et le bon usage, Platon supprime la richesse. Ce sont deux procédés bien différents l'un de l'autre, et il faut toute la bonne volonté de M. Havet pour trouver que c'est presque la même chose.

c) « Platon, continue M. Havet, défend la vengeance, « et établit avec une grande force.... le grand principe

(1) *Lois*, l. V, p. 743.
(2) Oper. cit., t. I, p. 235.
(3) *Lois*, l. V, p. 743.

« *qu'il n'est jamais permis de rendre le mal pour le* « *mal* (1). »

En apparence, ce principe est le même que nous nous lisons dans la morale évangélique ; mais quelle différence entre les motifs sur lesquels Platon, d'une part, et l'Evangile, de l'autre, se fondent pour le proclamer comme règle de conduite ! Dans la loi chrétienne ce précepte s'appuie sur la volonté de Dieu, sur l'exemple du Père céleste et de Jésus-Christ ; il a sa haute raison dans cette grande vérité que Dieu étant la source de tous les droits, peut seul venger leur violation, et que c'est usurper son autorité que de prétendre se venger soi-même. Pour Platon, tout ce qu'il peut alléguer en faveur de son sentiment, c'est qu'en nuisant à son ennemi on le rend plus injuste. Cette raison est bien tirée, et elle n'est pas propre à réfréner la violence de la passion qui crie vengeance. Aussi a-t-il peu de confiance dans l'efficacité de ses conseils ; et il dit à ce sujet, dans un autre de ses dialogues, que personne ne sera de son avis (2). Sur quoi M. Havet fait cette spirituelle remarque que « cela est demeuré tout aussi difficile pour « le christianisme que pour Platon (3). » Il se méprend : *cela*, c'est-à-dire le principe qu'il n'est pas permis de rendre le mal pour le mal, le christianisme l'a fait accepter comme règle de conduite. Quant à la pratique de cette loi, elle est difficile comme l'est celle de tous les préceptes qui gênent les passions ; mais le christianisme a, pour triompher de ces difficultés, des

(1) Oper. cit., t. I, p. 235. — *République*, l. I, p. 33.

(2) *Criton*, p. 49. Dans le *Philèbe*, Platon fait dire à Socrate qu'il n'y a ni injustice, ni envie à se réjouir du mal de ses ennemis.

(3) Oper. cit., p. 236.

moyens que Platon ne connaissait pas, et dont M. Havet ne voudrait pas même entendre parler.

d) M. Havet affirme que Platon a devancé l'Evangile en prêchant la chasteté. « Platon, dit-il, condamne « sévèrement la volupté ; il croit qu'elle n'est pas « mauvaise seulement par les maux qu'elle peut traîner « à sa suite, mais qu'elle est mauvaise en soi (1), *parce* « *qu'elle nous fait mal jouir*. Il prêche une pureté de « mœurs qui devait paraître, il le sent bien, chose « étrange et impossible (2). »

M. Havet était sans doute préoccupé quand il a lu cet endroit de Platon. On n'y voit point que la volupté y soit condamnée comme mauvaise en soi, parce qu'elle fait mal jouir. Platon n'a jamais condamné la volupté ; il s'est contenté de lui assigner le dernier rang parmi les biens que l'homme peut convoiter (3). Dans l'endroit cité par M. Havet, Platon, si toutefois il affirme quelque chose, affirme simplement que les esclaves du plaisir sensuel ne succombent à leur passion que par une extrême ignorance : « τὸ ἡδονῆς «ἥττο εἶναι ἀμαθία ἡ μεγίστη (4). » Il y a loin de ce juge-

(1) *Protagoras*, p. 353.

(2) Oper. cit., t. I, p. 235.

(3) *Philèbe*, p. 440.

(4) *Protagoras*, p 357. On sait que par une étrange aberration d'esprit, Platon confond la vertu avec la science et le vice avec l'ignorance. Selon lui, il n'y a point de méchants, il n'y a que des ignorants. N'est pas savant qui veut : l'ignorance est un malheur qui peut arriver à tout le monde, et dont n'est point responsable l'homme qui en est victime. — Voici le langage que Platon fait tenir à Socrate, dans ce dialogue, au sujet des plaisirs sensuels : « Si vous pesez les choses agréables avec les désagréables, et que « les plaisirs l'emportent sur les douleurs, les plaisirs présents sur « les douleurs à venir, ou les plaisirs à venir sur les douleurs « présentes, il faut donner préférence aux plaisirs, et agir dans « cette vue; et si les douleurs emportent la balance, il faut bien se

ment à une condamnation « sévère » de la volupté, et à un conseil de chasteté. C'est tout au plus l'excès dans les plaisirs, en tant qu'il est une cause de maladies et de douleurs, qui tombe sous la répréhension de Platon, et encore est-il bien modéré dans le blâme qu'il fait des gens qui ruinent leur santé par les plaisirs : ils font preuve d'une grande ignorance, dit-il ; et c'est tout. Voilà comment Platon prêche la pureté des mœurs.

Il faut une certaine dose de hardiesse pour soutenir que Platon « a devancé l'Évangile en prêchant la pureté des mœurs. » M. Havet se contredit, du reste, sur ce point, forcé qu'il est d'avouer que Platon a sa part dans ce qu'il appelle avec raison « la honte de la « Grèce (1). » — « On ne peut, dit-il, laver Platon « tout-à-fait de cette tache ; car indépendamment de ce « qui demeure équivoque dans ces passions prétendues « idéales d'où est venu le nom d'amour platonique, il « y a un de ses livres, un ouvrage de jeunesse, il est « vrai, où la dépravation grecque est en propres « termes, sinon autorisée, du moins consentie (2). »

Comment, après cet aveu, oser soutenir que Platon a devancé, dans l'enseignement de la chasteté, l'Evangile qui condamne jusqu'au désir impur, jusqu'à la pensée volontaire du mal ? Je sais bien que Platon, dans ses entretiens sur les lois à donner à sa république, a entrevu la nécessité de légiférer sur ce sujet, dans l'intérêt même de la société ; mais il ajoute aus-

« garder de faire un si mauvais choix (p. 356). » Ce n'est pas de la morale, c'est de l'hygiène que fait ici Platon ; il ne prêche pas la fuite des plaisirs ; il veut qu'on en use dans une mesure qui n'en fasse pas une cause de douleurs.

(1) Oper. cit., p. 247.

(2) Oper. cit., p. 247.

sitôt qu'il ne sait s'il a en cela tort ou raison (1). Voilà tout ce que la pensée philosophique a pu trouver de plus courageux en faveur de la chasteté. Et M. Havet de s'écrier que Platon devance l'Evangile !

Du reste, M. Havet est d'une extrême indulgence pour les faiblesses de ces philosophes érotistes ; il faut entendre ce qu'il en dit quelque part, et qui ressemble plus à un éloge qu'à un blâme. « Les deux principaux « défauts, que nous reprochons aux dialogues socra- « tiques, la sophistique d'une part, et de l'autre ce « que nos pères auraient appelé *galanterie* (traduisez : « le vice contre nature), c'est-à-dire une trop grande « complaisance pour toutes les délicatesses (!) des « sens, ces deux faibles (!) viennent également de ce « que cette sagesse (!) était une *sagesse élégante et* « *distinguée*; les gens d'en bas ne connaissent pas « ces raffinements (2), » Je livre ce jugement de M. Havet à l'appréciation de mes lecteurs. Un matérialiste ne peut pas condamner l'érotisme des Grecs.

Ainsi, rien dans Platon qui ressemble même de loin à la chasteté chrétienne. Quant à l'estime de la virginité, de la continence librement choisie, il ne faut la chercher ni dans Platon ni dans aucun des penseurs helléniques. « Chez les païens, dit Doellinger, il y « avait une sorte de sacerdoce féminin auquel étaient « attachées la continence et la virginité ; mais quant « à l'homme, le monde hellénique et le monde romain « ne le croyaient pas capable de garder la continence. « Aussi, dans un petit nombre de cas où ils la croyaient « nécessaire, avaient-ils recours à la castration ou à « d'autres moyens de produire l'impuissance ; c'est ce

(1) *Lois*, l. VIII, p. 842.
(2) Oper. cit., p. 247.

« qui se pratiquait pour l'hiérophante des mystères « d'Eleusis, pour les prêtres de Cybèle et quelques « autres. Ce célibat forcé n'était exigé que pour le « service de certaines divinités. Il ne reposait pas sur « des motifs moraux, ni sur une estime particulière « de la chasteté ; il n'avait d'autre fondement que le « culte idolâtrique de la nature, les idées de stérilité, « d'absence de force génératrice et productrice dans la « nature, rattachées au culte de certaines divinités.... « L'idée que la continence et la virginité étaient étroi- « tement liées avec l'effort vers la sainteté, ne pouvait « pas germer sur un sol païen, parce que dans le « paganisme les idées de sainteté, de prière, de com- « merce avec Dieu, de renoncement pour le bien et « le service du prochain, manquaient absolument « et partout (1). »

§ 6. *Sur l'expiation des fautes.*

M. Havet a particulièrement étudié le droit pénal établi par Platon dans sa *République*, et il est persuadé que la théorie chrétienne de la pénitence n'est pas autre chose qu'une imitation de la législation platonique sur ce point. Il l'affirme d'un ton qui ne permet pas le moindre doute ; après de longues citations, « Il ne me suffirait pas, conclut-il, de dire : Le « christianisme est dans Platon, allez-y voir. J'avais « besoin de dire : Le voilà, et de le montrer coulant « de ses lèvres (2). »

Comparons, après M. Havet, la doctrine chrétienne

(1) Oper. cit., l. III, c. XI, p. 490.
(2) Oper. cit., t. I, p. 244.

avec celle de Platon ; nous verrons qu'elles diffèrent essentiellement l'une de l'autre.

Sur la question de la rémission des péchés, de la purification des pécheurs, l'Eglise a toujours enseigné que le péché est remis par les mérites de l'expiation de Jésus-Christ, mérites qui sont appliqués au pécheur repentant, par le sacrement de pénitence. Le châtiment imposé au coupable par la justice humaine, quelque grave qu'il puisse être, ne remet pas le péché, n'enlève pas la culpabilité ; il en faut dire autant du châtiment que le coupable s'infligerait lui-même : il n'a pas plus d'efficacité, quand même il serait joint au repentir ; c'est l'application des mérites de Jésus-Christ faite au pécheur repentant qui a seule la vertu de le purifier. Sans doute, le pécheur pardonné reste obligé à certaines satisfactions personnelles ; mais ce ne sont point ces satisfactions qui lui méritent le pardon ; le péché n'est pardonné, je le répète, que par l'applica- des mérites du Rédempteur. Ainsi, le dernier mot de l'Eglise, sur ce point, c'est l'impuissance de tout repentir humain, de toute expiation humaine forcée ou volontaire, pour délivrer le pécheur de sa culpabilité quelle qu'elle soit.

Platon, au contraire, fait consister la purification du pécheur dans le châtiment du péché ; « le châtiment c'est la guérison, c'est le salut (1). » Cette théorie est exposée dans le *Gorgias* (2), et Platon pousse les conséquences de son principe jusqu'à soutenir que l'on doit s'accuser soi-même, accuser ses parents, ses amis, s'ils sont coupables, et appeler sur sa tête et sur tous ceux que l'on aime, le souverain remède des maladies

(1) Ibid., p. 242.
(2) *Gorgias*, p. 480.

de l'âme, le juste châtiment. Sur quoi M. Havet de s'écrier : « Voilà le principe de la pénitence chré-« tienne ; on peut dire que l'esprit de ce sacrement « de l'Eglise est tout entier dans ce passage (1). »

M. Havet ne connaît pas la doctrine chrétienne sur la pénitence, puisqu'il prétend la trouver dans ces idées de Platon qui en diffèrent absolument. Pour Platon, tout le salut est dans le châtiment ; pour l'Eglise, il est dans l'absolution convenablement reçue. Le christianisme dit au pécheur : Recourez à la miséricorde ; désarmez la justice de Dieu par votre repentir joint aux mérites du Rédempteur ; Platon ne voit d'autre moyen de se délivrer du péché que le châtiment ; il veut que le coupable se l'inflige au besoin, et même, en certains cas, qu'il se donne la mort (2).

Voilà comment « le christianisme est dans Platon ; allez-y voir. » M. Havet a les yeux en mauvais état.

L'Abbé Rambouillet.

(*à suivre.*)

(1) Op. cit., p. 242.
(2) *Lois*, l. IX, p. 854.

UN MANIFESTE GERMANIQUE (1)

Lille, le 21 février 1884.

Mon cher tuteur,

Je pense bien que vous aurez eu la curiosité de lire l'ouvrage du P. Didon sur les *Allemands*. Depuis près d'une semaine, les journaux de Paris lui font une réclame assidue ; il paraît même que le livre est déjà traduit en plusieurs langues étrangères. Pourquoi toute cette agitation pour la rentrée en scène d'un homme qui a fait quelque bruit, il y a quatre ans, à St-Philippe-du-Roule ? Vous vous souvenez que nous étions allés l'y entendre sur la question du divorce ; nous nous trouvions tout près de M. Emile de Girardin. L'auditoire était nombreux, les *loueuses* se félicitaient de l'empressement et disaient que c'était un vrai succès de chaises. A la sortie, je vous demandais votre opinion, vous m'avez répondu : « Il y a du bouillonnement dans cet esprit, il manque d'équilibre. »

(1) Le livre sur « *les Allemands* » du R. P. Didon a pris les proportions d'un véritable manifeste. On veut bien nous communiquer deux lettres échangées, au sujet de ce travail, entre un jeune étudiant des Facultés catholiques de Lille et son tuteur. Nous reproduisons cette correspondance.

J'ai lu les *Allemands*, j'en suis tout abasourdi. Est-ce un livre de science? on le dirait à l'appendice qui figure à la fin du volume. N'est-ce pas plutôt une série de strophes et de discours? on pourrait le croire au souffle oratoire qui l'anime, à l'élan de lyrisme, aux effusions incohérentes qui ne semblent pas témoigner d'une âme méditative et recueillie.

Quel esprit prodigieux ! Il est philosophe avec Kant, physiologiste avec Claude Bernard, sociologiste avec Herbert Spencer, grammairien avec Bopp et prophète comme les anciens « voyants » d'Israël. Il se fait un jeu d'effleurer toutes les sciences; rien ne lui est étranger, mathématiques, art militaire, ethnologie, histoire, morale, pédagogie ; il prévoit les évolutions fécondes de la théologie, dont la splendeur doctrinale ne peut éclater que dans la libre discussion. Enfin, pardessus tout, il est *étudiant* et veut qu'on le sache.

Sa préférence est acquise aux sciences expérimentales et son style est tout imprégné de comparaisons empruntées à la physiologie. Pendant que j'étais absorbé dans la lecture, deux de mes amis arrivent soudain, ils sont, comme moi, étudiants en droit. Le plus jeune me dit: « A la bonne heure, vous lisez les *Allemands*. C'est incomparable. Voilà un homme qui n'a pas le nez dans l'ornière ! Voilà un style vif et coloré ! Il a des expressions grandioses et qui peignent : le Rhin est un fleuve fatidique, un fleuve de sang, les casernes en Allemagne sont en pleine floraison, les âmes sont chaudes de patriotisme. Que dites-vous de son Slave, colosse enfant, dont s'inquiétait le grand œil de Napoléon ! Mais ses comparaisons surtout sont neuves. Avez-vous lu le passage où il rapproche la mémoire chargée de ses richesses à l'albumine qui

féconde le germe ? et quel triste tableau de notre état de société ! « Notre pays, dit-il, est atteint d'une sorte d'épilepsie, ce mal mystérieux et terrible qui se traduit par d'affreuses convulsions et dont la cause secrète est dans le défaut de coordination cérébrale. »

Mon jeune ami est très ardent, son compagnon est une âme plus douce qui ne me parut pas très enthousiaste des comparaisons scientifiques. Ce qui lui plaît chez le P. Didon, c'est la description des universités allemandes : « les vieilles villes avec leurs toits percés de vingt petites lucarnes, avec les fossés des anciens remparts, les jardins verts, les arbres géants et les chemins de ronde, où les esprits méditatifs peuvent suivre longtemps leurs pensées silencieuses. » N'est-ce pas là, ajoutait-il une charmante idylle ? — Oui, lui dis-je, mais il y a aussi les buveurs de chopes et les duels à l'estafilade ? Ah, c'est vrai, répliquèrent mes deux visiteurs, le P. Didon a singulièrement adouci les couleurs, il a sans doute voulu éviter dans son tableau les tons trop criards. » Mes deux amis s'en allèrent et je vis bien que les théories du P. Didon ne les avaient pas frappés.

Je crois en effet, mon cher tuteur, que les jeunes gens n'apprécieront guère dans l'ouvrage que l'ouverture sur les sciences expérimentales et peut être aussi les aspirations généreuses émises au nom de la liberté. A notre âge on est toujours accessible à ce qui flatte l'imagination, on se laisse vite prendre aux éclats sonores et vibrants du style ; c'est notre *maladie de croissance*.

Néanmoins, au risque de paraître plus sage que mon âge, je fais des efforts pour suivre l'idée du P. Didon et cela n'est pas toujours facile. Il y a dans sa manière comme un entrelacement continuel de faits et

de réflexions personnelles, l'impression mobile et rapide a le pas sur l'idée. Peut-être, dans le voisinage des rapières, et près du « croisement des grands glaives » a-t-il pris ou fortifié l'habitude d'une pensée qui ne s'arrête jamais et qui scintille toujours comme dans les assauts d'armes faits pour la parade. C'est un vrai tournoi de l'esprit.

Cependant, trois idées principales se dégagent de son livre : Tout allemand d'après l'ethnologie, a un caractère très pratique dans l'ordre des faits ; les universités — il y en a vingt-deux, — ont une part prépondérante dans la formation du génie allemand ; le génie allemand, toujours en quête de l'unité nationale révèle tout le secret du patriotisme. A cette occasion, l'écrivain dont le « patriotisme est clairvoyant », montre l'image de la France se détacher en repoussoir sur le fond allemand ; il dit son fait au caractère français et nous annonce que l'harmonie ne peut se rétablir parmi nous, ni dans la religion, dont l'unité est brisée, ni dans la philosophie qui se morcelle, ni dans les partis politiques qui font rage, mais seulement dans le respect du droit commun garanti par quelque haute institution d'enseignement supérieur, c'est-à-dire dans la science qui est un océan, et dans la création d'un collège *universel* de France, avec une *Faculté économique*, le tout présidé par le Ministre !

Ce tableau de l'Allemagne me préoccupe. Est-il fidèle ? Les affirmations diverses de l'auteur des *Allemands* ne sont pas faites pour me rassurer. Lorsqu'il est en pays germanique, il dit : « je ne m'amuse pas, en l'étudiant de près à peindre ses vices... Je ne m'occupe pas des révoltés qui jettent leur *gourme*, » puis quand il est de retour, il veut encore « regarder l'Allemagne de plus loin, à travers des souvenirs plus calmes

et des impressions plus réfléchies. » Voilà pourquoi je suis inquiet sur la fidélité de la peinture, je ne mets pas en doute la sincérité. La distance efface des détails qui ont leur importance, surtout si l'on s'est dispensé de les voir sur les lieux ; les objets, sous la dégradation des teintes, s'adoucissent et prennent des contours plus gracieux; les traits un peu heurtés ou vulgaires se trouvent comme fondus, et l'on ne voit que ceux qui ont un caractère d'élévation et de beauté. De plus, il y des brumes dans l'horizon de notre mémoire, comme dans l'horizon physique, elles cachent ce que les objets éloignés ont de moins agréable ; il y a aussi des clartés qui projettent en plein leurs rayons sur les plus hautes cimes et les illuminent, sans éclairer les intervalles et les précipices.

Je serais donc porté à croire que le P. Didon n'a vu qu'une perspective, et qu'il a décrit le caractère germain et la patrie allemande, en artiste. Je suis surpris, lorsque la parole lui monte aux lèvres, pour vanter le patriotisme, le génie national, l'unité allemande, qu'il ne fasse aucune mention, ni des lois de Mai contre la religion, ni du mouvement socialiste qui entraine l'Allemagne vers de tout autres destinées que celle de la patrie allemande et de l'unité nationale. La persécution religieuse des catholiques d'Allemagne et surtout en Pologne, a t-elle pour résultat d'établir ce concert des esprits et des volontés qu'on nous prône et dont on nous propose l'exemple ? Pourquoi passer sous silence ce grand mouvement socialiste, qui est une menace constante de révolution et qui vient battre en brèche aussi bien les idées particularistes allemandes que l'hégémonie brutale rêvée par le chancelier ?

J'en causais ce soir avec notre savant professeur Hary, il m'expliquait avec un fin sourire, la cause de

ce silence et de cette omission. « Le P. Didon, disait-il, laisse de côté les lois de Mai, parce qu'elles dérangent sa thèse et mettent en déroute toutes ses idées de pacification des esprits par les universités et le collège universel de France. Il ne peut non plus parler de la question sociale, sans faire tort à la démocratie, car, puisqu'il a assisté, comme *studiosus philosophiæ*, aux cours d'histoire grecque et romaine à Berlin, à Gottingue et à Tubingue, il n'ignore plus que le socialisme a toujours été la plaie de toutes les démocraties. La démocratie et la science par les universités, c'est une cristallisation de son esprit. Il néglige les faits qui le gênent et poursuit son idée ; il craint de briser son *cadre mental*. »

Cette appréciation m'a semblé très juste. J'ai bien trouvé d'autres difficultés dans le livre. Quelle est, par exemple, cette double tête des Allemands, à compartiments étrangers l'un à l'autre ? En eux se trouve le règne de la force et de l'intelligence et puis ce sont des assoupis qu'il faut réveiller. Comment accorder ce qui est dit d'une part, que l'harmonie en France ne sera pas reconstituée dans la Religion, et d'autre part que le gouvernement doit protéger l'Eglise catholique ? Après la déclaration très nette sur l'avenir qui n'appartient qu'à la science, cette introduction finale du respect de la Religion, ne paraîtra-t-elle pas une précaution cauteleuse ?

J'espère, mon cher tuteur. que vous me ferez connaître prochainement votre opinion, à laquelle j'attache un grand prix. Vous êtes sans doute de retour à Frény. Que j'envie votre bonheur de vivre au milieu des souvenirs de notre chère famille et de ceux qui ne sont plus !

Votre affectionné,

JULES.

***

Frény, 24 février.

Mon cher Jules,

Je vous écris du cabinet de votre père, sur le bureau de travail qu'il aimait tant.

Je viens aussi de lire *les Allemands,* j'ai pu, dès mercredi soir, me procurer le livre chez notre Barbin. En feuilletant ce gros volume, je songeais non sans tristesse pour le temps présent, à l'entrée en scène de Lacordaire et de son Ordre, il y a quelque quarante ans. Lacordaire disait à la France : « Puissiez-vous, mon pays, aimer Dieu qui est le Père de tout ce que vous aimez, vous agenouiller devant son Fils Jésus-Christ, le Libérateur du monde. » C'était parler cela. Cette exhortation valait bien celle du P. Didon, qui nous dit en résumé : « Voulez-vous être patriote, ne parlons pas de vertu, mais cultivons l'esprit de la France. Je reviens de la foire de Leipzig, du pays des laboratoires et des bibliothèques aux vieilles reliures, croyez moi, le patriotisme est dans la science. Il faut fonder un collège universel de France..... »

Tout d'abord, voici quelques mots sur le livre. L'homme qui tient la plume dans *les Allemands* se montre trop souvent, il expose une ou deux idées, puis vite, il se lève pour nous dire : Cette idée est la mienne, traduisez : la meilleure. L'esprit du lecteur fait des soubresauts, il ne sait plus bien s'il est en présence d'un fait ou d'une appréciation. D'autres fois, après une vue très élevée, nous faisons une chute dans la vulgarisation, et cette vulgarisation pèche par deux excès :

ici elle veut tout dire, alors elle n'est pas loin de se traîner dans les lieux communs, là, au contraire, elle franchit les intervalles, et les reticences nuisent à la clarté. L'observation n'est pas rigoureuse, elle porte sur des éléments multiples qui ne se prètent pas à une conclusion unique. Chaque paragraphe est bien venu, mais le plus souvent, s'agit-il de le lier au paragraphe qui suit, c'est un vrai labeur où l'écrivain ferait bien de commenter lui-même son livre.

Je ne parlerais pas du style, si le P. Didon ne m'en donnait lui-même l'exemple. Dans l'un des passages du livre, il a ouvert une campagne contre les *stylistes creux*, c'est-à-dire, contre tous les écrivains qui n'ont pas « disséqué » et qui par là même n'ont rien à dire. Il faut s'entendre pourtant. Personne ne sera-t il plus admis à écrire sa langue, à moins qu'il ne se déclare pour le style zoologique ou physiologique ? En France, M. Taine recherche les rapprochements sensibles et matériels, les différentes classes de la société ne sont pour lui que des *haras* ; la jeune école romantique donne à l'homme des crinières de lion, des yeux d'écureuil, les regards fascinateurs du serpent, des voix de rossignol. Dans la conférence que nous avons entendue à Paris, le P. Didon n'allait-il pas demander des exemples à la Faune pour expliquer l'union physiologique de l'homme ? Aujourd'hui, il est tout-à-fait pour les comparaisons anatomiques, mécaniques et M. Ferry doit ajouter à tous ses déboires, celui d'apparaître comme « le grand mécanicien » de l'instruction publique ! Il est vrai que quelques gentillesses disséminées ça et là pourront calmer les transports du superbe chauffeur. Quoiqu'il en soit, cet art tout matériel d'écrire, ces rapprochements zoologiques appliqués sans relâche à la partie spirituelle de notre être, nous conduiront bientôt

à ne considérer l'âme et le corps, que comme les manifestations d'une même substance. Ce procédé est périlleux.

De plus, comment le P. Didon « qui ne veut pas qu'on regarde en arrière vers les temps finis » en est-il encore au style du *cultismo* et des *concetti* ? « Le malthusianisme de l'esprit, le tourbillon pacifique, le cerveau du pays, l'envahissement des clartés, l'entassement des clartés, » voilà certes des expressions que Luys de Gongora eût signées des deux mains. A propos d'entassements de clartés, il y a aussi des entassements de figures, on y rencontre des *errements* qui *s'enracinent* pour devenir une *routine*. N'écrivez jamais de cette manière, mon cher Jules.

J'ajoute, ne pensez pas comme l'auteur des *Allemands*, d'abord lorsqu'il commet des erreurs, et elles sont nombreuses. Dans son enquête sur les Universités allemandes, la méthode comparative l'a conduit à une sorte de réquisitoire contre l'histoire de l'enseignement en France. Il n'a pas été heureux. Au sujet de l'enseignement primaire, il affirme que *la passion démocratique a assuré l'instruction populaire*.—Que n'a-t-il lu le *Village sous l'ancien régime* de M. Babeau ! Il aurait pu voir que l'ancien régime a beaucoup fait pour l'instruction des classes populaires. La démocratie a suivi l'impulsion elle ne l'a pas donnée.

Lorsqu'il parle de l'instruction secondaire, il dit que les Jésuites inaugurèrent l'internat. — Il serait plus exact d'affirmer qu'ils le subirent comme une nécessité du temps, ainsi qu'on le subit encore aujourd'hui. Leurs statuts étaient formels pour l'externat c'est-à-dire pour cette éducation où la famille participe à toute heure.

C'est la question de l'enseignement supérieur qui

est le prétexte d'un vrai dithyrambe en l'honneur des temps modernes et des découvertes philologiques en Allemagne. — Cependant, n'appartient-il pas au vrai patriotisme de rappeler que les *Mémoires* de nos Académies ont été la source d'idées et de travaux que les Allemands reproduisent d'une façon très silencieuse à notre égard? Si depuis, nous avons été surpassés, la démocratie sait bien qu'il y a eu en France, la proscription, l'échafaud et l'anarchie.

Mais il est une erreur plus grave dans le livre; elle ne peut être imputée qu'à l'oubli. Le P. Didon a fait la critique des Facultés de l'État en France; ces Facultés n'ont pas l'unité de savoir scientifique, elles n'ont que l'unité administrative. La réflexion est très juste. Mais pourquoi s'arrêter là, et ne pas faire mention des Facultés catholiques, sinon à cause d'elles, du moins en l'honneur de la pensée toute religieuse et toute française qui les a fait naître? Les Facultés catholiques organisées comme elles le sont, s'efforcent précisément de créer l'unité scientifique et de combler les lacunes signalées dans les services de l'État. Dans les cours de théologie on étudie l'exégèse, l'histoire du dogme; les professeurs vivent dans les sentiments de fraternité et échangent leurs idées, les élèves peuvent suivre les cours de plusieurs facultés, choisir leurs maîtres et perfectionner leur culture intellectuelle. C'est là ce que j'ai observé dans votre Université, mon cher Jules. Mais le P. Didon ne parait pas même soupçonner son existence. Au sujet de cette omission, que de gens seront tentés de dire : comment se fait-il qu'un religieux français, qui a un mot agréable pour les moindres associations allemandes, pour les fifres, les tambours, les casquettes rouge-brique, n'ait pas un souvenir pour des institutions inspirées à la France

par la foi la plus éclairée et le patriotisme le plus pur?

Faut-il tout critiquer dans ce livre? Dieu m'en garde. Il y a des jugements très justes sur les trois degrès de notre instruction française : on ne peut mieux dire sur la précocité maladive des élèves, sur l'appel prématuré à la raison personnelle, sur l'esprit critique qui tue l'admiration. Il y a telle organisation des Facultés allemandes qui n'est pas seulement intéressante, mais qui mérite d'être imitée. On ne saurait en effet recommander avec trop d'instance ces *conférences,* où le professeur se mêle à l'élève, pour travailler avec lui, et non pas tant pour augmenter la somme de ses connaissances que pour lui *apprendre* à *apprendre*. Lorsque le P. Didon tient ce langage, il a une tête française.

Malheureusement, comme il l'a dit lui-même des Allemands qu'ils sont *bicéphales,* je crains bien qu'à sa tête français il n'ait ajouté une tête allemande, toute portée aux fusées de libéralisme et aux chimères. Vous en avez soupçonné plusieurs, dans votre lettre, mon cher Jules, nous en causerons longuement à mon prochain voyage. Aujourd'hui je ne veux parler que de l'utopie dangereuse qui est devenue le *cadre mental* du P. Didon, comme le dit très finement votre professeur Hary ; il s'agit de sa pensée sur la démocratie, sur la science et sur la religion.

Pour mieux serrer l'idée du P. Didon sur ce sujet complexe, j'ai évoqué mon auteur; il s'est établi entre nous un dialogue qui reproduit d'une façon exacte et mes préoccupations et les pensées de l'écrivain. — Mon père, puisque vous croyez encore à la démocratie et au suffrage universel, quelle précaution pensez-vous prendre contre le socialisme qui va au nivellement? — Il suffit de discipliner la passion démocratique sans

frein par la passion libérale qui est toujours hiérarchique. Pour accomplir cette merveille, la science est toute prête, elle est en évolution superbe, le Ciel s'éclaire et la lumière se fait sur les esprits. — Mais, mon père, les conclusions de l'esprit ne sont pas les dernières conclusions de l'homme, la science ne s'adresse qu'à une faculté humaine, à l'intelligence, et non à sa puissance d'agir; la science apprend à agir, elle ne persuade pas d'agir. — N'importe, tant que la science sera captive, rien ne sera affranchi; il faut briser tous les jougs, toutes les chaînes qui pèsent sur la puissance d'agir. — Les femmes doivent-elles se jeter aussi dans ce courant impétueux de la science? — On n'en peut douter : il dépend d'elles, désormais, des efforts *combinés* de leur esprit avec leur vertu de devenir, dans une égalité croissante, les compagnes éclairées de l'homme. — Je ne comprends pas bien cette combinaison, mais que ferez-vous de la religion; faut-il réduire son enseignement à deux pages, comme le voulait Diderot? — Tout gouvernement libéral doit protéger le christianisme comme la dernière expression du spiritualisme, et le catholicisme comme la plus parfaite organisation sociale; mais à titre de bon procédé, le christianisme permettra que son expression définitive, le catholicisme que son organisation la plus parfaite, soient soumises aux discussions élevées du Collége universel de France, et qu'elles ne soient plus abandonnées à la rue. Il y aura alors une incroyable vitalité dans la pensée religieuse. — Mais mon père, ce sera la Babel des esprits? — Non, mais l'un des triomphes de l'esprit évangélique de liberté et de fraternité. La science sera fondée. Comme des circonvolutions du cerveau se replient sur elles-mêmes et arrivent à former l'organe de la pensée, les diverses

sciences doivent aussi se rapprocher en un même faisceau qu'on nomme les facultés, lesquelles à leur tour se resserreront dans le Collége universel de France pour former le grand organe de la *science collective et nationale*. Ainsi sera établie la science du savoir et du pouvoir.

J'ai eu soin, mon cher Jules, de reproduire les paroles mêmes du P. Didon. On me dit que certains rédacteurs de Paris attendent avec anxiété, ce que penseront de pareilles élucubrations les partisans du *Syllabus*. Leur curiosité sera vite satisfaite, nous n'avons rien à ajouter à ce qu'ils savent déjà.

Les vérités qui sont l'expression de la révélation divine, ne seront jamais, de notre fait, exposées à devenir la proie des nouveaux chevaliers du *sic* et *non*; nos dogmes ne seront jamais livrés comme des instruments et des appareils asservis à la science. Nous ne sommes pas les ennemis de la science, mais afin d'assurer pleine sécurité aux connaissances nouvelles que nous désirons acquérir, nous nous établissons d'abord sur le fond solide de notre foi, pour expérimenter, pour observer et pour raisonner. L'autorité doctrinale de l'Église sera toujours pour nous le Collége universel de France et d'ailleurs. Nous confessons que Celui qui est la Vérité substantielle, qui est apparu dans la Chair est notre vrai Libérateur, qu'en son Nom seul nous pouvons mériter le salut de nos âmes et celui de notre patrie. *Veritas liberabit vos!* telle est la parole qui nous vient du Calvaire. Qui oserait lui opposer toutes les paroles entendues dans le tumulte germanique?

Quant au livre, il n'est pas un événement. Les appendices sont connus, la carte d'étudiant trahit un peu son Alcibiade, et les chimères sont si visibles

qu'elles ne peuvent conduire bien loin leur auteur, pas même à l'Institut. Enfin, pour ne pas paraître styliste creux, et faire quelque concession à la langue zoologique, ce livre n'est pas une étude forte, l'auteur ne s'est pas proposé d'approfondir un sujet, il n'a voulu que *papillonner*.

En terminant ma lettre, mon bon Jules, je lève les yeux sur le portrait de votre mère, elle vous envoie toutes ses tendresses. *Maneamus in antiquis.*

X***

ÉTAT DES ESPRITS

ET DE LA SCIENCE THÉOLOGIQUE

Dans le Clergé de l'Allemagne

Avant le Concile du Vatican

Le R. P. Didon a vu en Allemagne les facultés de théologie catholique aux mains de l'état; il a vu les étudiants en théologie plus ou moins mêlés aux étudiants des autres facultés, fraternisant sans distinction, venant s'asseoir dans le même *Kneipe* au jour des *Commers*, échangeant de gais propos dans une franche camaraderie.

Il a oublié de nous dire quelle est la part de l'autorité religieuse dans la direction des études, dans la nomination des professeurs, quels sont les moyens dont elle dispose pour assurer l'orthodoxie de l'enseignement; comment il s'est fait, par exemple, que dans telle université, les fils soumis de l'Église n'aient eu, pendant plusieurs années, qu'un seul professeur, tous les autres appartenant à la secte vieille-catholique, etc.

Il a oublié aussi de nous dire, si à côté des quelques avantages qu'il présente, ce système n'offre pas de trop graves inconvénients. L'histoire de ces derniers temps aurait pu lui fournir d'utiles renseignements. Personne plus que nous ne désire que la théologie ne soit pas isolée, qu'elle ait sa place d'honneur dans les universités; mais il faut que son enseignement soit constitué canoniquement.

Pour combler ces lacunes, il nous suffira de rapporter le jugement d'un homme qui a vécu plusieurs années en Allemagne, qui avait à sa disposition les meilleurs moyens d'information, et dont le devoir était de suivre d'un œil attentif le mouvement des esprits. Nous voulons parler des remarquables dépêches envoyées, avant l'ouverture du concile, au cardinal Antonelli, par Mgr Meglia, alors Nonce à Munich, depuis Nonce à Paris et Cardinal. Ces dépêches ont été reproduites dans la grande histoire du concile du Vatican, par Mgr Cecconi, archevêque actuel de Florence, vol. 2, pag. 431 et suiv. Nous en traduisons les principaux passages.

I. « L'idée de l'importance qu'il y a de conserver la foi intacte et de captiver son intelligence sous l'obéissance à l'autorité établie par Dieu dans son église pour enseigner au peuple la vraie doctrine, est fort affaiblie parmi les membres du clergé. La science est l'objet de leurs vives et continuelles aspirations, bien que souvent ils n'en aient pas la réalité. De la foi, on en parle rarement et peu, comme si c'était une vertu propre seulement à la classe qui n'a reçu aucune culture intellectuelle. On admet les dogmes, vu que la science et l'histoire les prouvent et les confirment, mais si la science, exigeait que l'on donnât quelque entorse à une vérité dogmatique, il y en a qui ne se feraient pas scrupule. Par suite les vérités définies par l'Église sont souvent regardées sous un jour tout à fait odieux, comme des liens imposés à la science. L'idée de nouveaux dogmes est repoussée et l'on fait tout son possible pour en diminuer le nombre et la portée.

II. « C'est un principe professé en théorie et suivi en pratique qu'on peut, tout en restant bon catholique,

nier impunément tout ce qui n'est pas expressément défini par l'Église. Par conséquent toute doctrine déclarée périlleuse, scandaleuse, comme aussi tout ce qui est « proximum fidei » continue a y être regardé comme matière libre pour la discussion. Et ce qui est plus fâcheux encore, dans ces matières considérées comme libres, qu'elles le soient en réalité, ou qu'elles soient seulement réputées telles, on penche vers les opinions protestantes plutôt que vers le sens catholique.

III. « Il est impossible de s'imaginer ce qui s'écrit et se dit contre la Sacrée Congrégation de l'Index. Sauf de très rares exceptions, on peut affirmer que c'est là un point, sur lequel tous s'accordent, au moins quant à la substance. Il est triste d'entendre répéter sérieusement par des personnes honorables, que la prétendue supériorité de la théologie protestante sur la théologie catholique en Allemagne, doit être attribuée aux condamnations et aux censures de la Congrégation de l'Index. Ensuite comme tous ont l'inébranlable conviction que c'est ici, en Allemagne, que l'on possède la plénitude de la science, tandis que partout ailleurs règnent les ténèbres épaisses de l'ignorance, ou que tout au plus la science, si elle y existe, y est à l'état d'enfance comme au moyen-âge; ils ne parviennent pas à se persuader que les œuvres scientifiques de la docte Allemagne puissent être comprises et jugées là où l'on ne connait que la vieille théologie scolastique, si méprisée par eux, et où l'on ignore la langue, dans laquelle ces œuvres ont été écrites. Ce sont là des préjugés pour ainsi dire vulgaires et qui ont une grande influence sur les personnes moins instruites. Ceux dont la conscience est plus timorée et qui en même temps sont plus dévoués à l'Église se contentent de ce principe, généralement reçu et suivi,

à ce qu'on me dit, même dans la pratique du confessionnal, que les décrets de l'Index et les censures dont ils sont accompagnés, n'obligent pas en Allemagne et n'y ont pas la même valeur qu'ailleurs. Cela s'enseigne communément dans les cours de théologie pastorale.

IV. « L'auteur d'un opuscule, dont j'ai donné l'analyse, tout entier à l'idée de former un clergé instruit et érudit, propose pour seul objet d'études, avant tout l'histoire Ecclésiastique, en y joignant la philosophie, les sciences naturelles, les langues et spécialement les langues bibliques. De théologie dogmatique, de morale, de droit canonique on n'en parle pas. L'histoire, l'histoire, suivant ces savants, embrasse tout. Il n'est pas rare d'en entendre se vanter d'avoir étudié la dogmatique historiquement..... Ils daignent considérer la théologie de St Thomas et des autres anciens maîtres de l'école comme un phénomène historique qui révèle le degré de culture intellectuelle du temps où il parut : mais du reste, sans s'y arrêter, ils passent par dessus en se rappelant qu'ils sont dans le XIXe siècle. Les différentes collections des décrétales et tout le corps du droit canonique sont également regardés comme un phénomène historique : et quelquefois on a réuni la chaire de droit canonique à celle d'histoire ecclésiastique. De la théologie morale, on étudie les principes généraux, mais tout le reste, tout ce qui vient sous le nom méprisé de casuistique est laissé au bon sens et à la pratique. Qu'est-il étonnant, si par suite de cela, il arrive que ces docteurs, pleins de la science allemande, soient souvent incapables de bien expliquer au peuple le catéchisme?

V. « Le préjugé, qui fait repousser l'institution de vrais séminaires, se trouve aussi fort répandu dans le

clergé d'Allemagne. Pour l'éducation, répètent-ils unanimement, il est nécessaire que les jeunes clercs s'habituent avec les laïques, qu'ils soient exposés aux périls du monde pour y être éprouvés, qu'ils ne vivent pas séparés du reste de la société, qu'ils ne forment pas une caste. Celui qui, dans les bouleversements actuels de l'Italie, disait Dœllinger, veut connaître la raison dernière de la division qui existe entre les laïques et le clergé et de la haine qu'ils lui portent, la trouverait dans le système adopté en Italie pour les séminaires. Quant à l'instruction, il est impossible, disent-ils, d'obtenir dans les séminaires une culture littéraire et scientifique qui réponde aux besoins des temps. Et à ce propos ils aiment, par dessus tout, à comparer la culture scientifique du clergé allemand avec celle du clergé d'Italie et de France. Ils ne parlent même pas de l'Espagne.

« On doit beaucoup pardonner à l'amour-propre national : mais il faut avouer que cet orgueil est souvent excité par les louanges exagérées qu'en Italie et en France on donne avec beaucoup de naïveté à la science allemande. Les Allemands ne rendront jamais la pareille.

« A mon, avis la vérité est que peu d'ecclésiastiques en Allemagne savent parfaitement ce qu'il est indispensable de connaître pour leur ministère. Tous possèdent quelques connaissances superflues sans se soucier beaucoup du nécessaire. Un très-grand nombre d'entr'eux est plus ou moins distingué dans l'une ou l'autre branche de l'érudition ecclésiastique : tous sont exposés à de grands dangers et courent le risque de tomber dans des erreurs contraires à la foi.

VI. « Il me paraît, que la distinction entre les catholi-

ques simplement catholiques et les catholiques libéraux n'existe pas dans les pays allemands, au moins aussi bien tranchée qu'ailleurs. On y rencontre cependant une autre et peut-être plus pernicieuse, par suite de l'opposition dans laquelle elle peut se trouver vis à vis de l'un des quatre grands attributs de la vraie Eglise, à savoir, celui d'être l'Eglise Romaine. *Romanisme* et *Germanisme*, voilà en effet les deux termes de cette distinction. Il s'ensuit que les uns sont nommés catholiques Romanistes, c'est-à-dire, attachés en tout et pour tout aux enseignements de Rome; les autres au contraire sont appelés catholiques opposés au Romanisme; unis sans doute à Rome dans les choses où cela est absolument nécessaire, ils gardent pour tout le reste leur liberté et leur indépendance, pour ne rien dire de plus. Et il ne faut pas croire que cette seconde distinction soit l'équivalente de la première. On pourra sans doute trouver un certain nombre de points sur lesquels catholiques libéraux et partisans du Germanisme s'accordent, au moins partiellement. Mais le Germanisme ne consiste pas, comme le libéralisme de quelques catholiques, en une simple condescendance aux idées modernes ou encore en une réaction armée de nouveaux principes pour délivrer l'Eglise de la servitude que lui imposent les gouvernements : il consiste plutôt en une sympathie déclarée pour les méthodes et les systèmes scientifiques des protestants, en une réaction dirigée, non contre les gouvernements, mais contre l'influence doctrinale de Rome et contre les Congrégations Romaines. Par suite il arrive souvent que certains catholiques de ce parti s'érigent en défenseurs des prétentions des gouvernements séculiers au détriment des droits et de la liberté de l'Eglise : et cela pour le seul motif de trouver

dans les gouvernements un rempart contre l'influence de l'autorité ecclésiastique supérieure. Comment, par exemple, expliquer autrement l'opposition constante que ces catholiques font à la grande idée de fonder en Allemagne une université catholique libre, et en général à l'érection d'institutions d'enseignement dépendantes exclusivement de l'autorité religieuse ? La raison dernière, la voici. C'est qu'ils préfèrent de beaucoup être soumis au gouvernement laïque qui laisse toute liberté aux opinions les plus exagérées plutôt que d'être assujettis à l'autorité modératrice de l'Eglise. A voir l'esprit dont ce parti est animé, on comprend sans peine à quelles conditions sociales appartiennent les catholiques qui le composent. Ce ne sont point des hommes vulgaires, mais ce sont ou bien des sommités scientifiques, ou bien tous ceux qui aspirent à l'honneur de le devenir bientôt (honneur auquel en Allemagne on arrive difficilement si l'on ne s'élève quelque peu contre les imprudences des Papes et celles de Rome), ou enfin un grand nombre de disciples que de tels maîtres ont formés. »

Si quelqu'un trouvait trop sévère ce jugement émis par le nonce sur la science théologique professée en Allemagne, il lui suffirait, pour se convaincre de son exactitude, de le comparer aux graves avertissements que l'épiscopat allemand donnait aux fidèles de ce pays dans la lettre pastorale du mois de mai 1871, dont voici les termes. « A la suite du décret du Concile du Vatican, écrivaient les évêques, une grande agitation s'est emparée de quelques esprits, spécialement en Allemagne. Pendant que le monde catholique s'est partout soumis volontiers et avec joie aux décisions du Concile Œcuménique, nous

trouvons dans les classes sociales qui prétendent le plus à la réputation de science, des sentiments de multiple aversion et éloignement par rapport aux décrets du Concile et plus spécialement en ce qui concerne le Magistère infaillible du Pape. Il s'est produit dans le camp des ennemis de l'Eglise un mouvement d'une grande intensité et d'une grande étendue ayant pour but d'injurier, de calomnier, d'entraîner et même de détruire l'Eglise, si quelque force humaine était capable d'y parvenir. D'où vient cela? La science en Allemagne s'est dans ces derniers temps, *même dans le champ sacré de la théologie*, engagée dans certaines voies où il est impossible de rester en harmonie avec la substance de la foi catholique. Cette tendance de la science, qui en s'émancipant tout à fait de l'autorité de l'Eglise, croit uniquement à sa propre infaillibilité, est incompatible avec la foi Catholique. C'est une déviation du véritable esprit de l'Eglise, car c'est rendre hommage à un esprit de fausse liberté qui préfère les considérations et les opinions personnelles à l'autorité doctrinale divine qui agit dans l'église par le moyen du Saint-Esprit. En présence de ces faits, ne faut-il pas regarder comme un trait de la divine Providence que ce soit précisément dans ces temps, où la prétendue science théologique a si orgueilleusement levé la tête, qu'ait été promulgué le dogme du Magistère infaillible du suprême Pasteur et Docteur de l'Eglise, dogme ouvertement opposé à cette tendance de la théologie? Quels fruits aurait produits avec le temps sur le terrain de la théologie catholique cette prétendue science libre, si le Concile du Vatican n'y avait pas opposé cette pierre contre laquelle s'est brisée la vanité présomptueuse d'une science, qui se prétendait infaillible et sur laquelle,

éprouvée comme sur une pierre de touche, nous avons vu apparaître si manifeste la déplorable légèreté de notre temps qui adore l'opinion publique comme un oracle suprême, même dans les choses surnaturelles; tandis qu'il fait peu de cas du Magistère de l'Eglise constitué par Dieu. »

LITURGIE

DES CÉRÉMONIES DE LA SAINTE MESSE

RÈGLES PARTICULIÈRES

9e article

Remarques sur les rubriques relatives au canon de la Messe jusqu'à la consécration (tit. VIII)

RUBRIQUE N° 1.

Cette rubrique donne lieu à l'examen de plusieurs questions. 1° Raisons pour lesquelles le canon de la Messe est ainsi appelé, et pour lesquelles il se dit à voix basse; 2° solennité spéciale de cette partie de la sainte Messe ; 3° explication de la cérémonie prescrite au commencement du canon; 4° du moment le plus opportun pour chercher le canon dans le Missel; 5° manière d'exécuter cette cérémonie; 6° enfin on doit examiner si cette cérémonie doit se faire avant de commencer les prières du canon ou en les prononçant.

§ 1. *Raisons pour lesquelles le canon de la Messe est ainsi appelé, et pour lesquelles il se dit à voix basse.*

Pour répondre à cette question, il suffit de rapporter ici les paroles de Durand de Mende (l. IV, c. XXXV,

« n. 1, 2 et 3.) « Post acclamatum præconium, secre-
« tum silentium, in quo et Missæ canon devote dicitur,
« et sacrum mysterium peragitur, quod fit per solum
« Sacerdotem : quoniam secundum Matthæum Christus
« solus oravit. Et secundum quosdam hic incipit Missa;
« quoniam cætera sunt de solemnitate. *De consecr. Dist. II*
« *Panis est.* Canon autem Missæ et oblatio... et actio
« et canon, et sacrificium, et secreta vocatur. Actio
« dicitur propter sacra mysteria quæ in eo aguntur,
« et quia tunc cum Deo agitur causa nostra... unde
« quia in capite illo, *Communicantes*, et in illo, *Hanc*
« *igitur oblationem*, certis diebus ultra ordinaria
« canonis seu actionis verba quædam adduntur et
« dicuntur, ideo in Missalibus in variis locis super illas
« additiones scribitur talis titulus seu rubrica : *Infra*
« *actionem;* eo quod ille infra, seu quasi in medio
« ipsius actionis sive canonis dici debet. Canon vero
« dicitur, quod regulis Patrum compositus est : a
« sanctis enim Patribus aliqua verba mysteriosa sunt ibi
« instituta; Κανὼν autem græce dicitur regula latine.
« Dicitur etiam canon, quia regulariter Christus verus
« Sacerdos in eo repræsentatur, seu quia per hunc
« regulariter fit consecratio Sacramenti. »

§ 2. *Solennité spéciale de cette partie de la sainte Messe.*

Ainsi que nous l'avons vu t. XLVI, p. 61, le canon de la Messe est la partie la plus solennelle du saint Sacrifice. Plusieurs auteurs remarquent, comme il est dit t. XLVI, p. 61, qu'au commencement du canon, la pensée de la passion de N-S. nous est rappelée par l'image du crucifix qui se trouve dans le Missel et aussi par la lettre T, qui est la figure de la croix.
« Incipit autem, dit Beletus, a littera *tau*, T, quæ in
« modum crucis effecta est : quoniam per Christi

« passionem hæc omnia in cruce sunt completa, « habentque suam efficaciam, unde profecto est « quod isthic Crucifixi imago adpingi debeat. » Nous avons cité, t. XLVI, p. 61, les paroles de Gavantus. Bisso dit aussi (l. *c*, n. 79, § 2.) : « Incipit canon per « litteram T : dicimus enim *Te igitur*, nec sine mysterio, « quia hæc littera est formata ad modum crucis, et in « initio canonis, statim debet in mente occurrere passio « Christi. » L'auteur en appelle ensuite au témoignage d'Innocent III et d'Honorius pour ajoûter : « Quod ad « memorandam statim passionem Christi, solet apponi « in Missalibus imago crucifixi in initio canonis, et « quidem per canonem designatur passio Christi. » Quarti dit la même chose (*Ibid.* tit. VIII.) « Prima vero « ejus littera T est figura crucis... ut ex primo aspectu « dignoscamus in eo contineri mysteria crucis. »

§ 3. *De la cérémonie prescrite au commencement du canon.*

Au commencement du canon, le Prêtre implore avec plus d'instance le secours de Dieu : il élève les mains et les yeux, les abaisse ensuite avec dévotion, joint les mains, les pose sur l'autel, s'incline profondément, et commence le canon par la prière *Te igitur*. (*Rub.* tit. VIII, n. 1.) « Finita præfatione, ut supra, Sacerdos, « stans ante medium altaris versus ad illud, aliquantu- « lum elevat manus, oculisque elevatis ad Deum, et « sine mora devote demissis, ac manibus junctis et « super altare positis, profunde inclinatus incipit « canonem, secreto dicens *Te igitur* etc. ut in ordine « Missæ. » Au canon de la Messe, nous lisons aussi : « Sacerdos, extendens et jungens manus, elevans ad « cœlum oculos, et statim demittens, profunde incli- « natus ante altare, manibus super eo positis, dicit. » Suivent les prières du canon.

Les cinq actions ici prescrites, dit Gavantus, nous rappellent les cinq plaies du Sauveur (*Ibid.* tit. VIII). « Actio prima in canone quinque actus complectitur : « manuum et oculorum elevationem, oculorum demis- « sionem, manuum junctionem, et earumdem super « altare positionem ; in primo quinario numero vene- « rare Christum in cruce quinque plagis vulneratum.» Quarti s'exprime comme il suit à cet endroit (*Ibid.*) « Primo, debet Sacerdos præmittere quinque actus, « seu gestus, priusquam incipiat ejusdem canonis « verba : primo enim debet elevare manus; secundo, « oculis ad Deum elevatis, ac statim demissis; tertio, « manibus junctis; quarto iisdem super altare positis; « quinto, profunde inclinatus incipit *Te igitur* : qui « actus sunt dispositiones ad Sacrificium, seu victimæ « immolationem. In canone autem proxime disponitur « Sacerdos ad consecrationem, in quo vera ratio Sacri- « ficii consistit, et victimæ immolatio : nam oculorum « et manuum elevatio est actio propria dirigentis in « Deum orationem et Sacrificium, juxta illud psalmi « 141 : *Elevatio manuum mearum Sacrificium vesperti- « num.* ... Sequentes autem actus pertinent ad devo- « tionem, et ad significandam humilitatem et obedien- « tiam Christi, ex qua passus est. »

§ 4. *Du moment le plus opportun pour tourner le feuillet du Missel.*

Cette question, au premier abord, semble peu importante : cependant les auteurs ont paru s'en préoccuper. La cérémonie dont on vient de parler demande à être exécutée avec dignité et avec une certaine lenteur. Cette action et celle dont il s'agit ici ne doivent pas se nuire l'une à l'autre. De Herdt, après avoir dit que le Prêtre tourne le feuillet avant le *Sanctus*, si c'est nécessaire, dit positivement de le

faire avant de commencer le canon (*Ibid.* n. 239.) « Celebrans, dicto *Sanctus*, deposita manu dextra extra « corporale, sinistra quærit canonem. » Il insiste ici, comme on le voit, sur la manière de faire, qui consiste à se servir de la main gauche, en tenant la droite appuyée sur l'autel. Baldeschi et Mgr Martinucci, comme on le verra plus bas, donnent la même règle pour le moment de tourner le feuillet et pour la manière de le faire. L'indication de ce moment pour tourner le feuillet peut être fondée sur les observations qui ont été faites par les anciens auteurs; on désire que ce mouvement de dévotion et de prière plus ardente et plus humble soit précédé de la vue du crucifix qui se trouve à cette page et de la lettre T qui rappelle la croix et les grâces qu'elles nous a procurées, et qui se continuent jusqu'à la fin des siècles par l'auguste Sacrifice qui s'accomplit sur l'autel. La vue de cette image a souvent frappé les pieux fidèles assistant à la sainte Messe à proximité de l'autel, et spécialement ceux qui servent la Messe : il sentent toute la grandeur du mystère qui va s'accomplir. Sans condamner les Prêtres qui ont coutume d'attendre, pour tourner le feuillet, le moment où ils ont fait le troisième signe de croix sur le calice et l'hostie en disant *hæc sancta Sacrificia illibata,* on doit, ce semble, quand même on croirait que le Prêtre peut dire toutes ces paroles de mémoire sans violer la règle de lire le canon sur le Missel, on doit regretter au moins de voir tourner immédiatement le feuillet à la deuxième page du canon; car la première page doit être vue.

§ 5. *Manière d'exécuter cette cérémonie.*

De Herdt enseigne que le Prêtre, après avoir cherché le canon, doit joindre les mains avant de les

étendre. La jonction des mains, dit-il, est la première partie de la cérémonie indiquée par les paroles « extendit et jungit manus » dont il est parlé au long t. XLIV, p. 185, tellement que, contrairement à l'enseignement général, comme on le dira en son lieu, il prescrit au Prêtre de joindre les mains après avoir baisé l'autel et avant de donner la bénédiction. Après les paroles du savant rubriciste que nous venons de citer, nous lisons ce qui suit (*Ibid.*) « Tum manus ante pectus jungit, ut « patet non tantum ex rubrica ante canonem Missæ, « *extendens et jungens manus*, extensio enim junctio- « nem antea factam includit : sed præcipue ex rubricis « generalibus in ritu celebrandi Missam tit. IV, n. 3 « et tit V, n. 1, juxta quas manus sunt extendendæ « et elevandæ, sed non ultra distantiam humerorum : « ut autem ita tantum extendantur, necessario oportet « ut prævie jungantur, cum saltem dextra super altare « jam posita sit extra distantiam humerorum. Invento « igitur canone, manus jungit, mox eas extendit. »

Il ne nous appartient pas, sans doute, de discuter le sentiment d'un auteur aussi célèbre et si justement apprécié. Nous nous permettrons cependant de faire une observation. Est-il bien vrai de dire que la jonction des mains fait partie de la cérémonie indiquée par les paroles *extendit et jungit manus* ? Dans les rubriques qu'il cite, à savoir part II, tit. IV, n. 3 et tit V, n. 1, il s'agit de moments où, avant cette cérémonie, le Prêtre a les mains jointes : pour prouver que la jonction des mains est nécessaire avant de les étendre, il faudrait qu'elle fût indiquée dans un moment où elles ne sont pas jointes; or dans la rubrique qui prescrit l'élévation des mains au commencement du canon, il n'est pas prescrit de les joindre : nous avons même cité t. XLIV, p. 475, un décret d'après lequel il n'y a pas à joindre les mains après le signe de croix prescrit à *Benedictus qui venit*. Avant la bénédiction, comme on le verra plus bas, la rubrique, qui trace toutes les actions du Prêtre, ne

parle pas de joindre les mains. Les auteurs n'en parlent pas davantage, même ceux qui ont écrit avant le décret du 12 novembre 1831. Bisso réfute Gavantus et Bauldry, qui prescrivaient au Prêtre de joindre les mains à la fin du *Sanctus*, et en donne une raison qui appuie notre assertion. « Gavantus et Bauldry volunt, dit-il « (*Ibi.* § 49), quod Sacerdos jungat manus post factum « signum crucis in fine præfationis, nos tamen.... « dicimus non esse faciendum, quia hic, post factum « signum crucis, quod sequitur, est elevatio manuum. « Tunc autem post signum crucis junguntur manus, « quando id quod sequitur dici debet manibus junctis. » Plus bas, à l'occasion de la rubrique qui indique la cérémonie à observer au commencement du canon, il ajoûte (*Ibid.* § 51) : « Ex quibus verbis colligitur « manus non esse jungendas antequam eleventur. » Merati, citant Bisso et d'autres autorités, dit la même chose. Ces auteurs, dit-il, (*Ibid.*) tit. VIII, n. 45), « tenent non esse faciendam manuum junctionem : « quia statim post factum signum crucis, quod sequitur, « est elevatio manuum cum elevatione oculorum, et « deinde junguntur manus super altare. » Janssens rapporte le même sentiment de quelques auteurs (*Ibid.* n. 78). « Dicto *In excelsis* et completo signo crucis « jungendæ sunt a Celebranto manus, quia ru- « brica particularis ante canonem dicit : *Sacerdos « extendens et jungens manus;* proinde manus ante « canonem non erant extensæ, sed junctæ; et conse- « quenter, completo signo crucis, erant jungendæ : ita « nonnulli rubricam explanant. » Après cela, il ajoute (*Ibid.* n, 79) : « Verum ex eo quod manus ante cano- « nem non erant extensæ, non sequitur quod fuerint « junctæ : datur enim medium, ut patet. Manus quippe « sinistra erat ad pectus posita, et dextra manus erat « ad latus dextrum, faciens signum crucis; et imme- « diate ex hac actione, sine media manuum junctione, « de qua tacet rubrica, *Sacerdos extendens et aliquantu-*

« *lum elevans, et ibidem jungens manus*, dicit *Te igitur* « *clementissime Pater*, ut habet rubrica particularis « ante canonem. Hæc salvo melius sententium judicio. » Les auteurs modernes ne prescrivent pas non plus de joindre les mains ; M. Hazé seul est de cet avis. Nous lisons dans Falise (*Ibid.*) « La main droite posée sur « l'autel, il cherche de la main gauche, dans le Missel, « le commencement du canon : puis, avant de rien dire, « il élève un peu les mains, lève en même temps les « yeux, qu'il baisse, joint les mains, qu'il place sur l'autel. » Carpo dit la même chose (*Ibid.* n. 44.) « Post « præfationem, posita de more dextera super altare, « sinistra primum aperit folium canonis, tum stans « similiter ante medium altaris expandit, parumque « manus erigit, ac simul oculos ad crucem, quos con- « tinuo demittens, junctas manus super altare collocat. » Mgr de Conny ne parle pas non plus de joindre les mains (*Ibid.* n. 142). Le Prêtre « dit *Benedictus*, en « faisant le signe de la croix, il étend ensuite les « mains et les élève quelque peu, élève les yeux, qu'il « abaisse aussitôt, rejoint les mains, les appuie à « l'autel, et s'inclinant profondément, il commence le « canon. « Baldeschi dit aussi (*Ibid.* n. 69) « Terminato « il prefazio, depone la destra sull'altare, e colla « sinistra trova il canone, poi eleva alquanto le mani, « parimenti alza gli orchi alla croce, e subito li « abassa, e congiunte le mani, le posa giusta il solito « sull'orlo dell'altare, e profundamente inclinato « comincia il canone. » Mgr Martinucci donne la même règle (*Ibid.* n. 77 et 78.) « Post recitatum trisagium « disjunget manus, dexteram imponet altari, et sinistra « volvet folium Missalis, quod aperiet ad signaculum « canonis. Tum manibus oculisque ad crucem sublatis, « statimque demissis, et manibus junctis super altare... « profunde inclinatus incipiet canonem. » On voit par là que le Prêtre étend et élève les mains sans qu'il soit nécessaire de les rejoindre auparavant.

Nota. Contrairement à la rubrique relative à la prière *Veni sanctificator*, l'élévation des mains est indiquée dans celle-ci avant l'élévation des yeux. Comme on le voit par les textes cités, les auteurs enseignent que l'élévation des mains et l'élévation des yeux se font en même temps. Il n'y a pas lieu de voir ici, ce semble, une différence entre ces deux rubriques : et naturellement l'élévation des yeux doit précéder plutôt que suivre celle des mains.

§ 6. *Cette cérémonie doit elle se faire avant de commencer les prières du canon, ou en les prononçant ?*

Il s'agit ici de rapprocher ensemble les deux rubriques citées § 3.

D'après la rubrique générale du Missel, le Prêtre doit commencer *Te igitur* alors seulement qu'ayant élevé les mains et les yeux, il a rejoint les mains, les a posées sur l'autel, et s'est incliné profondément. La rubrique du canon de la Messe, au contraire, semble dire qu'il commence *Te igitur* en étendant les mains. La sacrée Congrégation de rites a été consultée deux fois sur ce point. D'abord on a demandé d'une manière générale ce qu'il y avait à faire lorsque la rubrique générale et la rubrique du canon de la Messe ne paraissaient pas complètement identiques quant au sens, et il a été répondu qu'on peut suivre l'une et l'autre. *Question.* « Cum in Missali ultra primam in principio « detur et altera rubrica in ordine et canone Missæ, et « inter has videatur aliqua discrepantia, præcipue in in- « clinationibus et manuum junctionibus, quæritur quæ- « nam sequenda ? » *Réponse.* « Pari forma sequendas « esse tum rubricas generales, tum particulares Missalis « Romani ad cæremonias in inclinationibus et manuum « junctiones rite peragendas. » (Décret du 21 mars 1744, n. 4153, q. 5.) Cette réponse n'ayant pas paru éclaircir

suffisamment la difficulté, la question a été posée de nouveau d'une manière plus catégorique ; mais, dans la réponse, on n'a pas déterminé le sens de la rubrique du canon de la Messe : on s'est contenté de dire qu'il fallait se conformer aux deux rubriques. *Question.* « An Sacerdos dicere debeat *Te igitur* in principio » canonis, dum elevat manus et oculos, vel incipere « debeat dum est jam in profundo inclinatus ? » *Réponse.* « Servanda rubrica de ritu servando in celebratione « Missæ, tit. VIII, n. 1, et altera canoni præfixæ » (Décret du 7 septembre 1816. n° 4526, q. 33.)

Les auteurs ont fortement discuté cette question, et la S. C. des rites paraît avoir jugé à propos de leur en abandonner la solution. Nous allons examiner d'abord les raisons données par les auteurs qui font commencer *Te igitur* en étendant les mains, puis celles qu'apportent d'autres rubricistes pour dire que le Prêtre ne doit pas commencer avant d'être incliné profondément.

1. Exposé du sentiment des auteurs qui prescrivent au Prêtre de commencer *Te igitur* en étendant les mains.

Les principaux sont Gavantus, Bauldry et Cavalieri.

1. *Sentiment de Gavantus et de Bauldry.*

Gavantus s'exprime comme suit *(Ibid.)* : « Nota, ex « rubrica propria ordinis Missæ, ne discordare videa- « tur a generali, quod ad primum gestum prima quo- « que verba *Te igitur* sunt pronuntianda ; neque dari « debet gestus sine voce, qui alioquin esset inconcin- « nus. *Extendens dicit, jungens dicit, elevans dicit,* sunt « participia cum verbis simul in *ordine Missæ*, et sic « concordantur Rubricæ. »

Bauldry est du même avis. Il rapporte aussi les paroles de Gavantus (*Ibid.*, tit. VIII, rub. n. 1, note 1). « Prima verba canonis, scilicet *Te igitur*, debent pro-« ferri a Celebrante statim ac elevat manus et oculos : « non enim dari debet gestus sine voce, qui alioquin « est inconcinnus et indecens. »

2. *Sentiment de Cavalieri.*

Cavalieri, commentant le décret du 21 mars 1744 rapporté ci-dessus, soutient très fortement la doctrine de Gavantus et de Bauldry, réfutant celle de Castaldi et de Merati que nous rapportons ci-après. L'auteur s'exprime comme il suit (t. V, c. XVI, n. 37) : « Inter « rubricistas celebris agitur quæstio,num prima illa « verba canonis *Te igitur*, debeant proferri simul « cum gestibus elevationis manuum et oculorum, « aliisque, an vero omnes actus sint præstandi prius, « et postea proferendum *Te igitur*. » L'auteur cite alors Castaldi, Quarti, Merati, donnant un résumé de leur sentiment que nous rapportons ci-après, et soutient que les exemples donnés par ces auteurs, de gestes prescrits par la rubrique sans être accompagnés de paroles, ne peuvent s'appliquer au cas présent. S'appuyant sur l'autorité de A Portu, l'auteur continue sa thèse : « Utique dari possint gestus sine voce, cujus-« modi sunt exempla quæ adducuntur, id tamen tan-« tummodo verum est de illis actibus qui non important, « aut non concomitantur ex rubricæ præscripto vocem « ipsam, uti evenit in casu nostro, actiones enim hu-« jusmodi vel important, vel associantur, vel conco-« mitantur profecto, ex rubricæ dispositione, vocem « seu verborum probationem : cum participia, scilicet « *extendens, jungens, elevans, etc.*, quibus rubrica « utitur in his gestibus præscribendis, sive sint præ-« sentis, sive sint præteriti temporis, regantur omnia

« a verbo principali, *dicit*, quod verbum refertur non « minus ad prima quam ad subsequentia vocabula, unde « sensus sit, *extendens manus dicit, jungens dicit etc.*, « qui dicendi modus quis unquam dubitare potest, quin « importet gestus simul cum verborum prolatione ? » Le savant liturgiste ajoute que la rubrique générale doit être expliquée par la rubrique spéciale, savoir celle du canon de la Messe, et qu'il faut s'en tenir à celle-ci (*Ibid.*, n. 40.) « Quæ cum ita se habeant, et ru- « brica specialis semper prævaleat contra generalem, « cujus sensum illa aperit, idcirco, ut præfatæ concor- « dentur rubricæ, et omnes pari forma serventur, « sicuti præsens mandat decretum, necesse est gene- « ralis rubrica trahatur ad intellectum rubricæ spe- « cialis. » il réfute ensuite un argument tiré par Merati de la rubrique du Cérémonial des Evêques, dont on parle plus bas. Il dit enfin qu'on ne peut opposer à son enseignement la nécessité où il met le Prêtre de réciter ces paroles de mémoire contrairement à la la doctrine des auteurs qui l'obligent à lire le canon sur le Missel. Ceci, dit-il, ne peut s'entendre des quelques paroles dont il s'agit, pas plus de celles-ci que des paroles pendant lesquelles le Prêtre fait des signes de croix. Il aurait pu ajouter que le Prêtre ne les lira pas non plus s'il est profondément incliné.

II. Exposé du sentiment des auteurs qui prescrivent au Prêtre de ne pas commencer *Te igitur* avant d'être profondément incliné.

L'interprétation contraire à celle que l'on vient d'exposer a été donnée par Castaldi et suivie par beaucoup d'autres, spécialement par les auteurs modernes, comme nous l'avons vu, spécialement par Baldeschi, Falise, Mgr de Conny et Mgr Martinucci. Mais auparavant, Quarti et Merati avaient donné de très fortes raisons en faveur de ce second sentiment. Il

suffit de rapporter ici, après le texte de Castaldi, ce qu'ont enseigné ces deux célèbres rubricistes.

1. *Sentiment de Castaldi.*

Castaldi s'exprime en ces termes (*Ibid.*, c. VI, n. 1) : « Completa præfatione, Celebrans, antequam canonem « incipiat, debet elevare manus ; oculisque ad Deum « elevatis et sine mora demissis, ac manibus junctis, « et postea super altare positis, incipit *Te igitur* ; ubi « est adnotandum (quod non ab omnibus observatur) « omnes hujusmodi actus debere præcedere, non « autem concomitari canonis prolationem : verba au- « tem canonis *Te igitur* debent proferri a Sacerdote « jam inclinato usque ad *uti accepta habeas.* »

2. *Sentiment de Quarti.*

Quarti, commentant la rubrique générale, cite Castaldi en disant : « Notat etiam Castaldus omnes hujus- « modi actus debere præcedere prolationem canonis, « quidquid in oppositum dicat Gavantus. »

L'auteur renvoie ensuite à une dissertation spéciale sur ce point, intitulée *Dubium primum.* Elle mérite d'être reproduite ici.

« An prima verba canonis, *Te igitur, etc.* debeant « proferri simul cum gestibus elevationis manuum et « oculorum ; vel e contra post gestus prædictos ?

« Prima sententia est Gavanti, qui asserit debere « pronuntiari simul cum gestibus in rubrica præscrip- « tis, ita ut ad primum gestum proferantur prima « verba : *Te igitur.* Probat 1°, quia non debet dari « gestus sine voce, alioquin esset inconcinnus : ergo « ad primum gestum prima quoque verba, *Te igitur,* « sunt proferenda. Probatur 2° ex rubrica propria in

« ordine Missæ.... Ex qua rubrica sic argumentatur.
« Gestus prædicti explicantur verbis participii præsen-
« tis, et omnia reguntur ultimo verbo modi indicativi
« *dicit*; unde est sensus, *extendens manus dicit, jungens*
« *dicit;* ergo prolatio verborum initii canonis debet
« comitari, non subsequi gestus prædictos. Probatur
« consequentia : quia participium præsens importat
« simultatem gestus cum dictione seu prolatione verbo-
« rum quæ dicenda præscribuntur. Confirmatur : quia
« debent concordari rubricæ ; ergo hæc rubrica ge-
« neralis hujus tituli eodem modo explicari debet, ne
« discordet a rubrica propria citata in ordine Missæ. »

« Secunda sententia absolute vera docet, omnes
« gestus seu actus prædictos debere præcedere, non
« comitari prima verba canonis *Te igitur*. Probatur
« manifestis verbis hujus nostræ rubricæ n. 1.... Ergo
« prima illa verba canonis debent proferri a Celebrante
« inclinato, et habente manus junctas, et super altare
« positas, quia rubrica præcipit ut tunc Sacerdos, et
« non ante, incipiat canonem, ut patet ex verbo præ-
« terito *inclinatus*; sed quando fit primus gestus, et
« elevantur manus, Sacerdos non habet manus suas
« super altare, nec est profunde inclinatus; ergo in
« primo gestu male inciperet canonem contra hanc
« rubricam. Debet ergo incipere immediate post omnes
« gestus præscriptos, id est manibus super altare jam
« positis, qui est ultimus gestus. »

L'auteur répond ensuite aux deux arguments de Gavantus. 1° « Non dici debet gestus sine voce, qui « alioquin esset inconcinnus. » On trouve dans tout le cours du saint Sacrifice des cérémonies qui ne sont « accompagnées d'aucune prière. « Sæpius, dit-il, in « Missa præscribuntur gestus seu actiones sine voce « aut verbis quæ illas comitentur : e. g. pluries Sa- « cerdos osculatur altare priusquam dicat *Dominus* « *vobiscum* ante primas et ultimas orationes, et ante- « quam benedicat populum, nihil dicens ; sæpius

« genuflectit, interim nihil dicens ; dum infundit « vinum in calicem, nihil dicens ; item in elevatione « Hostiæ nihil dicit ; in utroque *Memento* stans jun- « ctis manibus ante pectus orat mentaliter absque « verbis ; in Missa solemni thurificans prima vice altare, « nihil dicit ; cum benedicit subdiaconum post episto- « lam nihil dicit, et sic de similibus : Ergo illud as- « sumptum, non debet dari gestus sine voce, est aperte « falsum. Quod autem subditur, quia alioquin gestus « esset inconcinnus, patet ex dictis esse falsum : ....quia « potius sequeretur perturbatio et confusio, si dum « elevantur manus et oculi, deberent legi verba canonis « ex Missali. » On voit, par ces paroles, que l'assertion de Gavantus est trop générale, et les paroles de Quarti à cet égard suffisent pour détruire la raison apportée par Gavantus ; ce qu'ajoute Quarti, d'après ce que nous avons dit plus haut, n'est pas nécessaire, et ne serait pas un argument suffisant. Quarti vient ensuite au second argument de Gavantus sur la manière d'accorder les deux rubriques, et contrairement à Cavalieri, il soutient, non pas que la rubrique générale doive être expliquée par celle du canon de la Messe, mais au contraire, celle-ci doit être expliquée par la rubrique générale, d'où elle est tirée. « Verbum illud, *dicit,* « quod in rubrica habetur, *dicit Te igitur*, referri ad « ultimos gestus, qui explicantur per verba temporis « præteriti, videlicet *positis manibus super altare et* « *profunde inclinatus,* quæ etiam immediate connec- « tuntur cum verbo *dicit* in ipsa rubrica : non autem « referri ad participia illa temporis præsentis, *extendens*, « *jungens* etc. quæ reguntur alio verbo subintellecto, « videlicet *stat ante medium altaris versus ad illud.* « Probatur, quia rubrica propria in ordine Missæ debet « reduci ad hanc generalem, quam explicamus, ex « qua etiam desumpta est. In hac autem rubrica sic « habetur : *Sacerdos stans ante medium altaris versus* « *ad illud elevat manus ;* et idem sensus est, si dicas :

« *Elevans manus stat ante medium altaris*. Ergo ad id « quod dicitur in ordine Missæ, *extendens*, seu *elevans* « *manus*, subintelligitur, *stat ante medium altaris*, et sic « vere concordantur rubricæ : alias potius corrigitur « et destruitur generalis, quam concordetur cum « propria ; cum tamen rubricæ generales sint fons ex « quo desumptæ sunt propriæ. »

3. *Sentiment de Merati.*

Le savant liturgiste, qui commente le travail de Gavantus, le fait comme il suit sur le sujet qui nous occupe.

« Est quæstio non parum controversa inter rubri- « carum interpretes quoad prima canonis verba, et su- « pradictam rubricam, nimirum, utrum prima illa verba, « *Te igitur*, debeant proferri simul cum gestibus eleva- « tionis manuum et oculorum ; vel e contra debeant « pronuntiari prædicta verba a Sacerdote post omnes « gestus antedictos. » Il rapporte alors le sentiment de Gavantus, et cite les auteurs qui y adhèrent. Parlant ensuite des auteurs qui soutiennent l'opinion contraire, il ajoute : « Cui quidem sententiæ, variis rationum mo- « mentis adductus, adhærendum esse crediderim. » Il montre ensuite que la rubrique du canon de la Messe peut très bien s'accorder avec la rubrique générale, en faisant attention au mot *inclinatus* : « Rubrica etenim « in *ordine* Missæ posita hæc est : *extendens, elevans,* « *jungens, inclinatus dicit ;* quæ et concordat cum ge- « nerali rubrica superiori, quæ dicit : « *Elevat manus,* « *oculisque elevatis, et manibus junctis, et super altare* « *positis, profunde inclinatus dicit*. Unde sequitur, prima « illa verba canonis, *Te igitur*, dicenda esse a Sacerdote « jam inclinato, adeoque post gestus prædictos ab eo- « dem jam præstitos : hæc utique rubrica præscribit, « quod dicat illa verba quando est jam inclinatus. »

L'auteur fait ensuite certains rapprochements pour appuyer son assertion, montrant la signification obvie de cette rubrique par les termes de rubriques analogues. « Quod si rubrica generalis non satis explicat alteram, « aliæ eam satis explanabunt. Prima : *Elevatis oculis et « statim demissis, tum profunde inclinatus dicit:* Munda « cor meum ; secunda : *Manibus junctis et super altare « positis, aliquantulum inclinatus, dicit submisse :* « Suscipe sancta Trinitas ; tertia : *Stans junctis mani- « bus ante pectus, capite inclinato dicit* Agnus Dei ; « quarta : *Stans junctis manibus super altare, et capite « inclinato, dicit* Placeat. Ex quibus plurium rubrica- « rum verbis clare eruitur a Sacerdote jam inclinato, « et nondum inclinato, verba proferri debere, en igitur « gestum Sacerdotis, ejusdem verba præcedere. »

L'auteur observe ensuite que, dans ces exemples, il se fait des mouvements qui ne sont pas accompagnés de prières, et c'est à ce propos qu'il cite la rubrique du Cérémonial des Évêques que Cavalieri réfute pour appuyer son sentiment. Cette rubrique ne paraît pas avoir ici une grande importance, car elle n'indique pas la suite des actions. Elle est ainsi conçue (l. II, c. VIII, n. 67) : « Manibus super altare positis, devote « inclinatus, extollit ad crucem oculos, et eos statim « demittit et incipit ; ac prosequitur secrete totum « canonem. » Merati dit encore qu'en commençant *Te igitur* en élevant les mains, on ne peut lire les premières paroles du canon dans le Missel, et il paraît tenir beaucoup à ce que le Prêtre ne les dise pas de mémoire. Parlant toujours de l'enseignement de Gavantus, il continue en citant Trimarchius, d'où Quarti tire cette réflexion, que le mouvement indiqué par Gavantus est plus disgracieux que celui qu'il veut éviter. « Præterea, notat Trimarchius, tunc dari ges- « tum inconcinnum, hoc est incompositum et confusum, « et intricatum si observaretur quod docet Gavantus. » La raison en est que le Prêtre serait obligé de lire

dans le Missel en élevant les mains et les yeux. « Non « enim, continue Merati, bene oculi, ac manus et « elevari, et demitti, et conjungi, et super altare poni « possent eo momento, quo verba canonis legi debent. « Neque dicas, pro defendenda Gavanti sententia, « posse illa verba memoriter recitari ; nam verba sunt « canonis, qui legi debet. » L'auteur paraît ici un peu sévère. Les auteurs, sans doute, s'accordent à dire que le Prêtre ne doit pas réciter de mémoire les prières du canon ; mais, comme on l'a déjà observé, il n'est pas moins disgracieux de lire dans le Missel en demeurant profondément incliné, et on comprend que la règle d'après laquelle on ne doit pas réciter le canon de mémoire puisse être gardée quand même le Prêtre réciterait ainsi les premières paroles du canon.

Merati relate ensuite les observations faites par Quarti au sujet de plusieurs cérémonies qui s'accomplissent sans qu'on récite aucune prière.

III. Ce qu'il faut penser de cette question.

Le sentiment de Castaldi, suivi par Quarti et Merati est, comme on le voit facilement, appuyé sur de plus fortes raisons et fondé sur des autorités plus nombreuses que celui de Gavantus, Bauldry et Cavalieri. Nous voyons par la doctrine des meilleurs liturgistes contemporains que ce second sentiment est aujourd'hui universellement suivi. C'est assez dire que le premier paraît devoir être abandonné.

P. R.

BIBLIOGRAPHIE

Octavarium Romanum sive octavæ festorum : *Lectiones secundi scilicet et tertii nocturni singulis diebus recitandæ infra octavas sanctorum Titularium, vel tutelarium ecclesiarum, aut patronorum locorum a Sacra Rituum Congregatione ad usum totius orbis ecclesiarum adprobatæ. Accedit supplementum in quo octavæ novissimæ inveniuntur cum textu ab eadem S. Congregatione adprobato.* = Ratisbonne, Frédéric Pustet. In-12, XX. 508 pages. 1883.

C'est une nouvelle édition que la librairie Pustet vient de donner de l'*Octavaire Romain :* le titre assez long indique suffisamment la matière du livre pour nous dispenser de tout examen à ce sujet. Disons seulement que c'est la reproduction intégrale du travail de Gavantus, approuvé par la S. Congrégation des Rites en 1622. On y remarque en outre un supplément pour les fêtes du S. Cœur, du Précieux Sang, de l'Annonciation, des Sept-Douleurs, des Saints-Anges Gardiens, du Patronage de saint Joseph, de saint Jean de la Croix, de saint Louis de Gonzague, de saint Jérôme Emilien et de saint Joachim.

Cet ouvrage ne laisse rien à désirer au point de vue de l'exécution typographique ; ajoutez à cela que son prix fort modique le met à la portée de toutes

les bourses. Nous le signalons volontiers aux lecteurs de la *Revue des Sciences ecclésiastiques.*

A. TACHY.

INSTITUTIONES JURIS PUBLICI ECCLESIASTICI *quas in scholis Pontificii Seminarii Romani tradidit Can. Félix Cavagnis Romæ, Typis societatis catholicæ instructivæ.* 3 vol. in-12, 384 pages, 270 et 318.

Le cours de droit canon au Séminaire Romain embrasse trois années. La première est consacrée à l'étude du droit public et des *institutions canoniques* : nous allons dire ce que l'on entend par là. La seconde et la troisième sont employées à l'explication du texte des décrétales. Il y a donc une différence entre les *institutions canoniques* et le *texte canonique*, différence qui se manifeste d'abord dans l'ordre suivi, qui est scientifique et logique dans les institutions, et ensuite dans l'objet même de chacune de ces deux parties du droit. Les *institutions canoniques* donnent les principes et les éléments du droit. Par principes on entend les sources du droit, et par éléments les vérités fondamentales avec leur développement historique. Le *texte canonique* expose le droit en vigueur en le poussant jusqu'à ses dernières conclusions authentiques.

D'après le titre même de l'ouvrage, on voit que M. le professeur Cavagnis n'a pas eu pour but de donner une explication des Décrétales. Il a même laissé de côté tout ce qui a trait aux sources du droit, pour se consacrer uniquement à l'étude de la nature juridique de l'Eglise et de sa constitution.

Ce n'est point un traité théologique sur l'Eglise :

l'Eglise existe divinement instituée par J.-C. ; c'est une vérité supposée, dont la preuve ne rentre pas dans le cadre d'une étude canonique. Cette Eglise, quels sont ses pouvoirs ? Quelle est la puissance qui lui appartient, soit à raison de son institution divine, soit à titre d'acquisition ? Cette puissance, l'auteur l'étudie en elle-même, et ensuite dans son sujet.

I. L'Eglise est une société parfaite : mais avant de l'établir, il faut exposer ce que l'on entend par société légale ou parfaite, et il n'y aura plus qu'à appliquer à l'Eglise les constitutifs de cette société parfaite. L'Eglise en même temps est distincte de toute autre société: elle a donc des principes constitutifs propres, qui la spécifient et la font elle-même. Pour donner une notion adéquate du pouvoir de l'Eglise, il faut l'étudier à ce double point de vue.

De plus, l'Eglise existant dans le monde se trouve forcément en face, soit de la société civile, soit des sectes religieuses. Or, elle a des relations nécessaires avec la société civile et avec les sociétés religieuses : ces relations sont réglées au moyen de principes fondés sur la nature des choses ou appuyés sur des conventions librement consenties.

Toutes ces grandes questions font l'objet de six longs chapitres : du pouvoir d'une société parfaite en général ; l'Eglise est une société parfaite ; les relations juridiques de l'Eglise avec la société civile ; les relations juridiques de l'Eglise avec les sectes religieuses ; les relations d'un état catholique avec ces mêmes sectes ; enfin les concordats entre l'Eglise et la société civile.

II. En qui réside la puissance ecclésiastique ? Ou quelle est la véritable constitution de l'Eglise? Ce n'est pas à la raison qu'il faut le demander, mais à la tradition. L'établissement de l'Eglise étant un fait divin, positif, on ne peut donner une idée exacte de sa constitution qu'en retraçant les éléments de ce fait. C'est l'objet d'un premier chapitre, où il est question de

l'autorité de Saint-Pierre et de celle des apôtres, du successeur de Pierre et des évêques successeurs des apôtres, des pouvoirs des pontifes romains et des pouvoirs des évêques. Dans les deux chapitres suivants l'auteur expose et réfute solidement les nombreuses erreurs sur la constitution et le pouvoir de l'Eglise.

Ce sont là des questions générales : dans une seconde partie le professeur du Séminaire romain aborde certaines questions spéciales, qui ont trait soit à l'indépendance du pouvoir ecclésiastique à l'égard du pouvoir civil, soit à la compétence directe du pouvoir ecclésiastique.

Le *Placet* royal, le droit de nomination aux évêchés et la régale, l'appel comme d'abus, la monarchie sicilienne, c'est-à-dire les principaux empiètements du pouvoir civil sur l'Eglise, forment l'objet d'autant de chapitres fort instructifs. Deux autres chapitres sont consacrés à l'immunité ecclésiastique et au pouvoir indirect de l'Eglise sur les choses temporelles.

La compétence directe du pouvoir ecclésiastique peut être considérée soit par rapport à la prédication de la foi, soit par rapport à la sanctification des fidèles par la réception des sacrements, la participation au culte divin et la pratique des conseils évangéliques. Quels sont les droits de l'Eglise à annoncer la foi aux infidèles et aux fidèles, en particulier quels sont les droits de l'Eglise à surveiller l'éducation et l'enseignement religieux dans toutes les écoles et à dispenser elle-même la science profane ; quels sont ses droits sur toutes les matières du culte public, les temples, les processions, les jours consacrés à la prière, l'heure des offices, les cimetières, etc., etc. : toutes ces questions sont étudiées, non point dans leurs détails, en exposant les lois tracées par l'Eglise pour les régler ; mais elles sont considérées d'un point de vue supérieur, et c'est le droit lui-même qui est affirmé, démontré, prouvé d'une manière irréfutable.

Il y a là des sujets tout à fait neufs, traités pour la première fois de cette manière, et dont l'étude s'impose aujourd'hui avec d'autant plus de force que le courant politique de toutes les sociétés modernes est directement opposé aux principes exposés dans ce livre. La tendance universelle aujourd'hui est de soustraire à l'influence de l'Eglise la société toute entière avec ses institutions. Que ce projet soit caressé par les ennemis de Jésus-Christ, rien d'étonnant ; mais ce qui navre l'âme chrétienne, c'est qu'il trouve des défenseurs parmi les hommes qui se disent catholiques, et jusque dans la tribu sacerdotale. On ne peut expliquer cette inconséquence que par une ignorance coupable ou un oubli non moins funeste des droits imprescriptibles de l'Eglise. M. Cavagnis a donc rendu un service signalé à la société en rappelant ces droits et en les établissant péremptoirement. Il ne convaincra pas les ennemis de l'Eglise, moins ignorants que prévenus ; mais il mettra entre les mains des hommes de bonne volonté les moyens de s'instruire.

Toutes ses conclusions sont-elles aussi certaines les unes que les autres ? Nous n'oserions le dire ; mais nous avons une garantie de l'orthodoxie et de l'esprit général du livre : c'est la position de l'auteur et l'origine de l'ouvrage. Professeur au Séminaire romain, M. Cavagnis nous présente ses leçons : c'est donc l'enseignement officiel, que surveille l'autorité ecclésiastique, sinon jusque dans ses dernières conclusions, au moins dans son esprit général et dans ses points principaux.

Nous n'avons pu que donnner une idée d'ensemble dans un article bibliographique ; nous pensons être agréable à nos lecteurs en étudiant à fond une question particulière. Celle qui attire de préférence notre attention, c'est ce qui regarde les droits de l'Eglise sur les écoles : nous en ferons prochainement l'objet d'un article spécial.

En terminant nous prendrons la liberté de soumettre

une légère observation à l'auteur du livre : elle touche à la méthode plus qu'au fond lui-même. Nous aurions aimé à voir une précision plus grande dans l'énoncé des preuves et une méthode plus rigoureuse dans leur développement, cela aurait rendu la lecture de l'ouvrage, sinon plus attrayante, du moins plus facile. Ajoutons cependant que l'analyse détaillée, mise à la fin de chaque volume en guise de table, corrige un peu le défaut que nous signalons, et remédie en partie aux inconvénients qu'il engendre.

A. Tachy.

Amiens. — Imp. Rousseau-Leroy, rue Saint-Fuscien, 16.

DES EXCOMMUNICATIONS

DOCTRINE DES *ACTA SANCTÆ SEDIS*

AU SUJET DE L'ARTICLE

VIOLENTAS MANUS.

La question présente, a déjà fait l'objet d'une discussion approfondie, dans la *Revue des Sciences ecclésiastiques :* nous avons résolument pris parti pour l'opinion qui nous a paru le mieux appuyée sur l'enseignement traditionnel. Nous avons conclu sur preuves, que l'article II de la Constitution de 1869, comprend aussi les *Causes morales* des violences contre les clercs : il nous paraît ressortir, en effet, des règles d'interprétation posées par le Pape Pie IX lui-même, dans cet acte solennel, que non seulement les auteurs directs, mais encore les *Mandantes, Consulentes, Ratihabentes,* encourent l'excommunication du Canon. Les rédacteurs des *Acta Sanctæ Sedis* ont jadis examiné cette question, dans le Commentaire de la Bulle donné en appendice dans leur publication. (1) A l'en-

(1) *Acta Sanctæ Sedis,* vol. 11. Appendix XVII p. 478, 494.

contre du fondateur de cette Revue, le regretté Avanzini, partisan de la doctrine que nous avons suivie à notre tour, les continuateurs ont embrassé la thèse contraire. A raison de la gravité de la question débattue, à raison aussi de l'autorité dont jouit la publication Romaine, on nous prie d'examiner dans une étude nouvelle les arguments des *Acta Sanctæ Sedis*. Nous aurions mauvaise grâce à nous y refuser. Toutefois, nous tenons à prévevenir nos lecteurs, que le fond de l'argumentation des *Acta*, ayant déjà été présenté par d'autres publications que nous avons combattues, nous serons exposés à quelques redites, qu'on voudra bien nous pardonner : à cet inconvénient près, nous estimons que les questions de cette importance ne peuvent que gagner à être souvent et publiquement débattues ; quelques vivacités de plume sont loin d'exclure le véritable et solide profit, que les intelligences sérieuses retirent de ces discussions animées.

La dissertation des *Acta Sanctæ Sedis* commence par signaler l'importance du privilège du Canon : elle constate qu'aucun chapitre de droit ancien n'a provoqué plus de déclarations et d'éclaircissements authentiques. Pour la plus grande commodité des lecteurs, nous rappelons le texte du Concile de Latran, et l'article II de la Bulle de Pie IX.

« Si quis, suadente diabolo, in clericum vel mo-
« nachum, violentas manus injecerit, anathemati sub-
« jaceat ; et nullus Episcoporum illum præsumat
« ab absolvere, nisi mortis urgente periculo, donec Apos-
« tolico conspectui præsentetur, et ejus mandatum susci-
« piat. » — « Violentas manus, suadente diabolo, injicien-
« tes Clericos, vel utriusque sexûs monachos : exceptis

« quoad reservationem, casibus et personis, de quibus, « jure vel privilegio permittitur, ut Episcopus vel « alius absolvat. »

Après plusieurs observations générales l'auteur divise son travail en cinq parties : la seconde est celle qui doit nous occuper en ce moment : « Quousque se extendant verba : *violentas manus ?* »

Avant la Constitution Pontificale de l'année 1869, observe l'auteur, nul doute sur l'extension de la censure à tous ceux qui d'une façon *directe* ou *indirecte*, *médiate* ou *immédiate*, participaient à l'attentat. Mais depuis cette époque, des doutes graves ont surgi et les Canonistes se sont divisés. « *Dum* « *ante Pianam Constitionem* nullum dubium, circa « illorum excommunicationem qui aliquo pacto hunc « Canonem violassent... post illam, gravissima ex- « surgit quæstio, quam facile dirimere non est con- « cessum, cum et Commentatores inter se dis- « crepent. » A l'appui de cette observation, il cite les textes du droit ancien, visant, non seulement les exécuteurs immédiats de l'attentat, mais encore ceux qui ratifiaient l'acte criminel commis en leur nom, et même ceux qui n'empêchaient pas la perpétration de ces violences sacrilèges, lorsqu'ils le pouvaient.

Ceux qui soutiennent encore, dit-il, l'extension de l'excommunication *aux Causes morales*, sont: *Avanzini*, les auteurs des commentaires de Padoue « *Commentarii Patavini*, anno 1875, parte 2a, n° 205 » — la *Nouvelle Revue Théologique*, qui frappée de la gravité des raisons d'Avanzini, a modifié sa première opinion, en se ralliant au système du Canoniste romain.

Ceux au contraire, qui estiment *les causes morales* désormais exemptes de l'excommunication, sont l'auteur du Commentaire de Rieti, — l'évêque de Nole, — et le

P. Ballerini qui conserve cependant quelque hésitation ; « ut *videri* merito potest, nec mandantes, etc. » (Tract. de Cens., nota *b*. p. 992.)

Examinant l'argumentation des deux écoles, la *Revue Romaine* use de son droit, en déclarant ne trouver aucune valeur aux raisons de la première: nous comptons user du nôtre pour démontrer que ses efforts ne les ont aucunement infirmées.

§ I.

Le premier argument de notre thèse peut se résumer ainsi :

Les termes dont s'est servi Pie IX, pour excommunier les violateurs de l'immunité personnelle des Clercs, sont les termes mêmes du décret du concile de Latran. Or, les termes du Concile de Latran « *qui manus injecerit, anathemati subjaceat* » ont toujours été appliqués aux *mandantes*, *faventes*, etc. Donc aussi, les termes de l'article 11 de la Constit. de Pie IX doivent leur être appliqués.

La majeure ne souffre pas contradiction : je ne sache pas, en effet, qu'on ait jamais songé à tirer argument d'une transposition de termes, qui constitue entre les deux textes, une différence insignifiante, lorsque les mots eux-mêmes, les incises importantes sont rigoureusement identiques. Aussi, tous les efforts de l'adversaire se concentrent sur la mineure et la conclusion.

Sans doute, dit-il, l'excommunication portée par le concile de Latran contre les exécuteurs immédiats, a été étendue aux causes médiates, mais non en vertu

de la formule d'excommunication elle-même. C'est par suite de déclarations ultérieures, que cette unanimité d'enseignement s'est produite : or, dans le cas présent, il s'agit de savoir, si cette extension du Canon *Si quis* peut être maintenue pour l'article *Violentas manus*. « Nonne quæstio est : an etiam « post Pianam Constitutionem, canon *si quis* tantum « extendatur, quantum extendebatur in veteri jure? « (Acta S. sedis. Appendix XVII, p. 486).

La subtilité de la riposte, consiste, on le voit, à isoler le texte du concile de Latran comme aussi les termes de la Constitution de Pie IX, et à conclure : pris dans sa signification stricte, le canon *si quis* ne comprend pas les *mandantes* et le Canon *si quis* ainsi isolé doit diriger l'interprétation de la Constitution *Apostolicæ Sedis*.

Mais 1° nous le demandons, est-il permis de fausser ainsi l'intention du législateur, par des théories purement arbitraires? Les décrets des Pontifes, les réponses du Saint-Siège, les écoles anciennes déclarent unanimement, que le législateur, en frappant de censures les violalateurs du privilège clérical, entend frapper ceux qui *commandent* ou *favorisent* la violence : le législateur précise itérativement le sens et la portée de la sanction; et parce qu'un jour, renouvelant la législation ancienne dans ses termes mêmes, il ne juge pas à propos de renouveler les explications vingt fois données, et acceptées par toute la tradition, on se croit autorisé à conclure qu'il rejette l'interprétation ancienne? En vérité c'est à dérouter toute logique.

2° Le législateur lui-même ne nous fournit-il pas les éléments d'interprétation dans l'espèce? Ne nous a-t-il pas tracé la ligne à suivre, pour éviter les écarts, au moins en principe général?

Dans le *proœmium*, de la Constit. *Apostolicæ Sedis*, Pie IX déclare formellement, qu'il veut que les articles de la nouvelle législation, puisent aussi leur force dans *l'autorité des anciens canons qui concordent avec les nouveaux*: « ex veterum Canonum auctoritate *quatenus* « *cum hac nostra Constitutione concordant... vim* « *suam prorsus accipere.* »

C'est donc le législateur lui-même, qui établit un rapprochement, non pas seulement entre la lettre des deux législations, mais entre l'*autorité* de la loi antérieure et celle de la loi récente : donnant rigoureusement pour base d'interprétation, à l'*autorité* de la loi récente, l'*autorité* de la loi antique : par suite, l'autorité du canon ancien affirmant l'intention d'étendre la censure *aux causes morales*, et cette même autorité étant invoquée par le texte nouveau, à raison de la similitude des termes, il ressort avec une évidence irrésistible, que l'extension du nouveau décret est calquée sur l'ancien, l'autorité de l'un sur l'autorité de l'autre.

Les *Acta* ont beau affirmer, que les partisans de la similitude d'extension à raison de la similitude des termes, avancent une pure affirmation, une pétition de principe : c'est là une inexactitude, qui trouve sa réfutation dans la parole claire et formelle du législateur : en fait de droit positif, rien ne saurait prescrire contre semblable argument.

3° Malgré cela, les *Acta* insistent en disant qu'il faut prendre les dispositions du législateur dans le *sens strict* : or, dans cette signification rigoureuse, les deux textes n'indiquent pas, que les *mandants*, les *conseillers*, etc.,. soient atteints.

Nous répondons à notre tour : qu'entendez-vous par ce *sens strict?* Est-ce la portée que le législateur

veut donner à un terme en l'employant, dans une signification absolument restreinte au sens littéral ; ou bien, est-ce la portée *juridique* qu'il veut lui donner, en l'employant dans toute l'étendue de ses attributions grammaticales, principales et accessoires.

Ce dernier sens est également un *sens strict*, correspondant rigoureusement à l'intention du législateur, qui comprend *strictement* dans la portée du *Violentas manus injecerit* non-seulement les exécuteurs, mais encore les mandants. Les *Acta* doivent l'avouer eux-mêmes, puisqu'ils déclarent, que telle était sans conteste la pensée du législateur ancien : par conséquent si la Revue romaine entend le *sens strict* de cette manière, la cause est entendue et la discussion doit cesser.

Mais si, au contraire, elle entend par le *sens strict*, seulement la signification directe, purement littérale des mots *Violentas manus injicientes*, de telle sorte, que les exécuteurs seuls encourent la censure ; nous sommes en droit de retourner ocntre nos adversaires l'accusation qu'ils veulent rejeter sur nous, de faire une pétition de principe, en prenant pour point de départ ce qui est précisément en question. Mais nous n'insistons pas sur ce fait. Faisons ressortir les étranges conséquences qui découlent d'une pareille hypothèse pour le cas présent.

Si nous prenons ce sens *strict* et rigoureux, il s'ensuit que *seuls*, ceux qui auront *porté violemment la main* sur les clercs auront encouru la censure. Que les *Acta* ne donnent donc plus les enfants comme atteints par la censure ecclésiastique, (p. 480) qui, en règle générale, sont incapables de cette violence : ni ceux qui frappent un ecclésiastique du pied, de l'épée, du bâton, qui les empoisonnent, qui leur jettent des or-

dures ou des pierres (p. 495) : ce n'est point là, une interprétation stricte du *Violentas manus :* tous ces coupables ne peuvent être compris, dans l'extension de l'article de la Bulle, que grâce à l'application de l'ancienne interprétation. Le *Violentas manus* ne les désigne nullement d'après sa signification *stricte*.

En retour, *tous*, absolument *tous* les auteurs de ces violences graves seront frappés : on ne pourra plus exciper ni de l'ignorance de la censure, ni de l'ignorance de la qualité de la personne : toutes ces circonstances étant admises seulement par suite de l'interprétation ancienne, deviennent nulles et caduques dans l'hypothèse de cette interprétation judaïque.

On n'est plus en droit d'établir la triple catégorie, des coups *légers*, *médiocres* et *énormes :* c'est par suite d'un illogisme, que les *Acta* l'adoptent, conformément à la tradition, à la page 508. Il ne reste plus qu'une seule catégorie de coupables censurés, ceux qui portent des coups *violents* : on peut même ajouter, il n'en reste guère plus : ceux qui commandent les violences ne seront pas atteints ; c'est la thèse de nos adversaires ; ceux qui obéissent en exerçant ces violences, le seront le plus rarement possible : parce que le Droit se montre indulgent pour eux, et qu'il faut les excuser. « *Sunt quapropter omnimodis excusandi* » (p. 495. Acta.)

Les quelques coupables censurés seront ceux qui de leur propre initiative, se porteront à des excès violents : ainsi, d'après le *sens strict*, à mesure que les violences contre l'immunité ecclésiastique se multiplient, les moyens de répression disparaissent de la législation ecclésiastique.

4° En niant ce parallélisme des deux textes, on in-

troduit une singulière anomalie, dans les dispositions de l'article II, de la récente Constitution.

Nul n'ignore, en effet, la corrélation étroite, nécessaire, établie par cet article, entre les *censures encourues* et *leur absolution*.

La première partie pose les conditions requises pour encourir la peine : « Violentas manus, sua-« dente diabolo, injicientes in clericos, vel utriusque « sexûs monacos. » La seconde indique les moyens d'absolution « exceptis quoad *reservationem* casibus « et personis, de quibus *jure* vel *privileg* permit-« titur, ut episcopus aut alius absolvat. »

Ainsi, d'après les tenants du système que nous combattons, le législateur aurait fait table rase de l'ancien droit, dans la première partie, mais le renouvellerait en entier dans la seconde.

Or, qui ne voit que le maintien de cette seconde partie, exige le maintien de la première, dans l'état antérieur? Il faut, dit le second paragraphe, réserver conformément au *droit antérieur*, user des *mêmes privilèges*, pour les *personnes* et pour *les cas* spécifiés dans l'ancienne législation. Mais comment absoudre selon les anciennes prescriptions, des *personnes* qui n'encourent plus leur censure? De quel droit, de quels privilèges user, dans des cas qui n'existeront plus, d'après l'interprétation de nos adversaires? D'après ce système, il est de toute évidence, que le maintien de cette seconde partie de l'article II de la Constit. de Pie IX devient sans objet : ce qu'on ne saurait admettre d'après les règles de saine interprétation : Voluntas legislatoris nunquam præsumitur *inanis, inutilis*. Voudrait-on se défendre de cette conclusion, en prétendant que les cas d'excommunication maintenus dans l'interprétation *stricte*, suffisent à justifier le second paragraphe?

qu'il n'est nullement nécessaire, que *tout le droit ancien* et *tous les privilèges* qu'il comportait subsistent, pour que cette finale ait encore sa raison d'être? Nous répondons que le texte du second paragraphe s'oppose à une interprétation aussi fantaisiste : là où la loi, — et il est ici question d'une loi sur laquelle les commentateurs anciens sont unanimes — ne distingue pas, nous ne pouvons distinguer : or il est de toute impossibilité, de trouver prise à semblable distinction dans ces paroles « Exceptis quoad « reservationem, casibus et personis, de quibus *jure* « vel *privilegio* permittitur, ut episcopus aut alius « absolvat. »

C'est bien l'ancien droit, ce sont les anciens privilèges, sans restriction aucune, qui trouvent ici leur application précise. Avec l'interprétation traditionnelle du premier paragraphe, la volonté du législateur est maintenue et justifiée dans le second paragraphe. Dans le système contraire, le commentaire de la seconde partie devient, non l'interprétation, mais bien l'exécution de l'article. Nous sommes donc en droit de conclure que si le Canon *Si quis* du Concile de Latran atteignait les mandantes, faventes...; de même, l'article *Violentas manus* de Pie IX doit leur être appliqué.

§ II.

Les partisans de l'extension de la censure aux *causes morales*, font valoir la raison même de la loi, le motif qui a déterminé le législateur à édicter cette disposition : c'est que la violation de l'immunité personnelle des Clercs a toujours été considérée comme

un sacrilège très-grave. « Uti gravissimum sacrilegium « considerata est impia vis, in personas Deo dicatas « illata. » Appuyé sur cette considération, le système tire cette conséquence, qui nous paraît très-rationnelle : les auteurs *immédiats* de la violence sont le plus souvent des subordonnés qui exécutent aveuglément les ordres à eux intimés : si ces inférieurs encourent l'excommunication, à plus forte raison leurs supérieurs, *mandantes*, *ratihabentes*, etc., sont-ils passibles de la même sanction; nous l'avons vu et les adversaires ne peuvent le nier, l'antiquité a été unanime à admettre la légitimité de cette déduction ; il paraît qu'il n'en est plus ainsi.

Les *Acta*, trouvent cette démonstration nulle, dans l'espèce. « Si sequeretur illatio, in quot aliis casibus « et sacrilegiis quæ semper Ecclesia summo horrore de- « testa est, et excommunicatione mulctavit, idipsum « inferri possit? — Ainsi, d'après la Revue romaine, si cette déduction était admissible pour ce cas, elle devrait s'appliquer à une multitude d'autres circonstances où le sacrilège éclate avec son caractère aussi odieux : « In quot aliis legibus, ne dicamus *omnibus*, « mandantes... etc. comprehendantur sub eadem ra- « tione legis, et tamen eidem pœnæ non subjacent! (Acta. S. Sedis, p. 487.)

1° La première réponse que nous ayons à faire à cette argumentation, c'est qu'il est loisible au législateur de considérer *tels actes*, plutôt que *tels autres*, comme dignes d'une sanction plus grave : le motif tiré de l'odieux des actes peut paraître exiger une répression identique; si le législateur ne juge pas à propos d'établir cette uniformité dans ses dispositions légales ce n'est pas au subordonné à y introduire des modifications. Aussi, dirons-nous, en empruntant les

paroles des *Acta*, les motifs de presque toutes les lois répressives semblent exiger l'extension de la peine aux *mandantes*, *faventes*, etc. le législateur ne l'a pas fait : il a simplement usé de son droit ; toutefois à l'occasion de l'article *Violentas manus* il a voulu comprendre dans l'excommunication les causes morales : il a choisi ce cas et quelques autres dans la généralité des crimes visés dans la constitution ; il était encore dans son droit strict : nous devons appliquer sa loi en respectant ses intentions.

2° Mais n'y a-t-il pas une raison grave qui justifie ici le point de vue du législateur ? et les commentateurs, en qualifiant la violation de l'immunité personnelle de « gravissimum sacrilegium » ont-ils cédé au besoin de renforcer une thèse faible, par un superlatif retentissant ? Il n'en est rien.

Dans les biens de l'ordre naturel, l'existence occupe le premier rang : à ce premier avantage se rattachent, de la manière la plus étroite, les *conditions* de l'existence : le libre usage des aptitudes physiques et morales, non seulement dans l'ordre naturel, mais aussi dans l'ordre surnaturel ; le droit de correspondre à sa vocation ; la facilité de travailler à son salut, et au besoin, à celui de ses frères ; la liberté d'embrasser le genre de vie conforme aux aspirations de sa conscience, sans se voir exposé chaque jour à subir les violences de la force brutale ou les entraves suscitées par une politique hostile et déloyale : on le voit, la sécurité de l'Église, la stabilité de ses œuvres requièrent comme élément nécessaire cette existence tranquille et sereine que Saint-Paul demandait : « Obsecro...primum omnium « fieri obsecrationes... pro regibus et omnibus qui in « sublimitate sunt, ut quietam et tranquillam vitam « agamus in omni pietate et castitate. » Le trouble

apporté à ces conditions premières de l'action de l'Église au sein des sociétés humaines ; les obstacles opposés au développement de son influence par les violences contre ses ministres, violences si malheureusement généralisées dans ces temps agités, constituent donc un des plus graves attentats à son droit primordial : il s'agit *directement* de la liberté d'action de l'Église, et *indirectement* de son existence même : car elle n'existe que pour agir, et là où elle ne peut agir elle ne saurait exister.

A cette considération d'ordre général, vient s'adjoindre la raison déduite du caractère sacré, conféré au ministre de l'Église. C'est pour ce motif, que le droit ecclésiastique a toujours considéré les lois répressives, concernant les violences faites aux clercs, comme *favorables* : on les a toujours interprêtées largement : dans ces cas, on écartait, par exception, l'axiome du droit *odia sunt restringenda* pour appliquer la formule *favores sunt ampliandi.*

L'éminente dignité spirituelle dont se trouve revêtu le ministre sacré, l'esprit de douceur et d'humilité qui doit reluire dans le religieux, semblent leur interdire l'usage de la force, même pour leur défense personnelle. Précisément devant des mesures générales d'un pouvoir tyrannique, les clercs et les religieux se trouvent désarmés : il est donc juste, qu'en retour, la société religieuse leur donne, par sa législation, une sauvegarde spéciale, une protection plus efficace : c'est ce qu'elle fait en frappant de ses anathèmes, non seulement les auteurs immédiats, mais encore les instigateurs de ces attentats sacrilèges : voilà ce que l'on a admis dans tous les temps.

De là nous concluons : si l'on comprend aisément que les Souverains-Pontifes aient frappé d'excommu-

nication ceux qui *favorisent* les sociétés secrètes (1), ceux qui *encouragent* les envahisseurs des pays soumis à la juridiction du Saint-Siège (2), on conçoit mieux encore qu'ils aient étendu les peines spirituelles, à ceux qui *favorisent* ou *commandent* la violation de l'immunité personnelle des clercs. La saine philosophie vient ainsi justifier les décisions du Saint-Siège : et la saine logique exige, comme nous l'avons prouvé dans le paragraphe précédent, le maintien de la législation ancienne : ce n'est plus seulement l'identité *des termes*, c'est l'identité *de raison* qui le demande.

3° Pour combattre ce système, *les Acta* reviennent encore longuement, sur le principe de droit : *Legislator quod voluit expressit, quod non expressit, noluisse censendus est* (p. 488-491). Nous avons déjà fait justice de cette instance ; néanmoins, nous voulons lui faire encore une courte réponse. *a*) Nous nions l'application de l'axiome dans l'espèce : la loi qui sauvegarde l'immunité ecclésiastique, surtout l'immunité personnelle, est une loi exceptionnellement *favorable :* par conséquent, comme telle, elle doit recevoir une interprétation extensive. *b*) Le texte dont il est question a toujours reçu une application large : les déclarations des SS. Pontifes ont uniformément arrêté la portée de cet article *violentas manus* ; on ne peut donc pas prétendre qu'ici le législateur n'a pas manifesté ses intentions : toute la tradition en témoigne. Nous ne reviendrons pas sur les preuves multiples que nous en avons données; les contradictions, les inconséquences, les impossibilités morales qui résultent de

(1) Const Ap. Sedis, 2ª pars. IV.
(2) Const. Ap. Sed. 1ª pars, XII.

l'adoption du système contraire, ont été mises en plein jour, soit dans la première partie de ce travail, soit dans les articles précédents publiés par la *Revue*.

4° La Revue Romaine, voulant épuiser tous les éléments d'argumentation que paraît lui fournir ce principe général revient sur ce raisonnement. Si le législateur avait voulu appliquer l'enseignement traditionnel extensif à la première partie du célèbre Canon *Violentas manus injicientes*, il l'aurait dit, la preuve en est claire. Le législateur qui connaissait l'état de la question a reproduit, pour la *seconde partie*, l'*enseignement traditionnel* et non le texte même du Concile de Latran ; tandis que, pour la *première partie*, il a renouvelé simplement le *texte du Concile*, sans indiquer la doctrine ancienne. Donc, conclue-t-elle, si le législateur avait voulu étendre la *première partie*, il aurait, comme pour la *seconde partie*, formulé l'enseignement traditionnel.

Nous reproduisons ici les deux textes en regard, avec les modifications sur lesquelles l'objection prétend s'appuyer.

CONCILE DE LATRAN.	CONSTITUTION AP. SEDIS.
1° *Partie.*	1° *Partie.*
Si quis suadente diabolo, in Clericum vel Monachum, violentas manus injecerit, anathemati subjaceat.	Violentas manus, suadente diabolo, injicientes in Clericos, vel utriusque sexus Monachos: (anathemati subjaceat)...
2° *Partie.*	2° *Partie.*
Et nullus Episcoporum illum præsumat absolvere, nisi mortis urgente periculo, donec apostolico conspectui præsentetur et ejus mandatum suscipiat.	Exceptis quoad reservationem casibus et personis, de quibus jure vel privilegio permittitur, ut Episcopus vel alius absolvat.

a) Après notre démonstration de l'identité d'interprétation, nécessitée par l'identité des textes : démonstration solidement appuyée sur la règle donnée par le Pape Pie IX lui-même, dans la partie explicative de cet acte considérable, on nous permettra de trouver l'objection singulièrement affaiblie.

En outre, la question suivante peut-elle être sérieusement posée quand il est question de législation positive ? « Quare ergo Romanus Pontifex « Pius IX hanc traditionis partem recensuit, alteram « vero prætermisit? illam renovavit, hanc silentio « præteriit? » Sans doute, si le législateur avait fait une déclaration formelle, les doutes n'auraient aucune raison d'être ; mais un législateur peut-il prévenir toutes les interprétations erronées auxquelles la lettre de la loi donnera lieu? Ici surtout pouvait-il prévoir qu'un texte dont la portée était déterminée par un enseignement séculaire, soulèverait controverse? Dans tous les cas, lorsqu'il s'agit de loi positive, pareille question devient singulière; on s'expose en principe, à s'entendre répondre : il a choisi tel mode d'énonciation, telle façon de parler, parce que, simplement, il le pouvait et il l'a ainsi voulu.

b) Néanmoins, examinons si l'ensemble de la Constitution *Apostolicæ Sedis* n'explique pas suffisamment la différence de rédaction qui existe entre le chapitre *Si quis* et l'article *Violentas*. Le Concile de Trente (Sess. XXIV de Ref. c. VI) accorde, d'une manière générale, aux Évêques, le pouvoir d'absoudre des cas Pontificaux *occultes*. Depuis lors, ils ont juridiction sur des matières soustraites en principe à leur autorité. La publication de la Bulle *In Cœnâ Domini* restreignit le pouvoir indéfini des évêques aux cas *occultes*. La bulle *Apostolicæ Sedis* maintient cette

restriction, en refusant aux évêques le pouvoir d'absoudre de toutes les censures réservées *speciali modo*, quand elles seraient *occultes*.

Qu'allait devenir, à la suite de ces modifications ultérieures, l'autorisation donnée par le Concile de Trente? — Indéfinie au début, restreinte plus tard par la bulle *In Cœnâ Domini*, serait-elle maintenue ou devait-elle subir encore une nouvelle modification, même pour les cas *non spécialement* réservés au Souverain Pontife? C'est ce que la Constitution de Pie IX décide, non seulement en *principe général*, mais encore en faisant, très opportunément, dans le premier article favorable, *l'application du principe*

En effet, le maintien du pouvoir conféré par le Concile de Trente, se trouve consacré par ces paroles que nous trouvons vers la fin de la Constitution de Pie IX : « *Firmam tamen esse volumus absolvendi* « *facultatem a Tridentina Synodo Episcopis conces-* « *sam, in quibuscumque censuris, Apostolicæ Sedi* « *hac nostrâ Constitutione reservatis...* » Voilà pour le principe général.

Mais, de même que de graves discussions s'étaient élevées sur l'interprétation du texte du Concile de Trente, après l'apparition de la bulle *In Cœnâ Domini*, de même pouvait-il en surgir, à la suite de cette confirmation du même texte, faite en termes généraux ; surtout les questions nombreuses soulevées par l'article *Violentas manus* pouvaient donner lieu à d'interminables discussions. C'est pourquoi Pie IX fait précisément dans cet article, — le second des excommunications réservées — l'application du principe d'interprétation cité plus haut. Tel est le motif pour lequel il précise cette seconde partie en disant : « Exceptis quoad reservationem casibus et personis,

« de quibus jure vel privilegio permittitur ut Episcopus « aut alius absolvat. » Cette rédaction est, nous le prouverons plus catégorique dans sa forme que celle du Canon de Latran ; mais elle ne modifie nullement le fond même de l'ancien décret.

En résumé : la première partie de l'article, ne devant susciter aucune difficulté d'interprétation dans l'intention du législateur, a été maintenue dans la forme première ; la seconde, ayant pour but de préciser, en la maintenant, une disposition générale remontant au Concile de Trente, a reçu dans sa forme un caractère plus précis, plus complet.

c) A mesure que nous avançons dans l'examen de l'argumentation de nos adversaires, nous ne laissons pas que d'être surpris ; en effet, — abstraction faite du sage motif qui a déterminé le législateur à *confirmer* le privilège conféré par le Concile de Trente — nous ne voyons pas ce que l'interprétation de l'article eût perdu au maintien de la rédaction ancienne, pas plus que nous ne voyons ce qu'elle a gagné au changement.

La rédaction nouvelle indique les pouvoirs conférés aux évêques par droit ou privilège, — jure vel privilegio. — Mais, on voudra bien ne pas nous le contester, quoique la rédaction du Canon ancien *Si quis* ne mentionnât pas formellement *ce droit* et *ce privilège*, l'école était *unanime* à admettre *ce droit*, à consacrer *ces privilèges*.

Le Canon *Si quis* disait : *Nullus Episcoporum illum præsumat absolvere.* — S'il s'était rencontré à cette époque des partisans de ce *sens strict* si cher à nos contradicteurs, ils eussent été servis à souhait. Toutefois, malgré cette prohibition, les évêques pouvaient, comme aujourd'hui, user de la faculté de droit d'absoudre du cas *occulte* de la percus-

sion, les violateurs de l'immunité personnelle ; ils pouvaient délier aussi les *impubères*, les *femmes*, les *clercs* vivant en communauté, les personnes qui ne *pouvaient* se rendre à Rome..., etc. Les légats *a latere*, et les légats *missi* jouissaient, sous le régime du Canon *Si quis*, des mêmes pouvoirs que sous celui plus explicite de l'article « *Violentus.* » Par privilège autrefois, comme aujourd'hui, les évêques pouvaient absoudre dans le cas de percussion *médiocre*, etc. Nous concluerons ce parallèle en ajoutant que, même après la Constitution *Apost. Sedis*, les controverses qui divisaient les écoles au sujet des pouvoirs d'absolution des réguliers subsistent encore aujourd'hui : ce qui démontre que la modification de la seconde partie de l'article *Violentus* ne saurait autoriser nos adversaires à légitimer la conclusion qu'ils en voudraient déduire : à savoir que le législateur aurait dû modifier la *première partie* de l'article, comme il a modifié la *seconde*, s'il avait voulu étendre la censure aux *causes morales* ; il reste prouvé que l'interprétation traditionnelle de la *seconde partie* n'a subi aucun changement *essentiel*, par suite de cette modification ; la raison de cette modification est tout autre : donc, soit la *première*, soit la *seconde partie* doivent conserver l'ancienne interprétation.

d) En achevant la réfutation de cette partie de la thèse des *Acta*, nous ne pouvons nous empêcher de signaler encore la contradiction contre laquelle se heurtent logiquement, tous les partisans de ce système : nous l'avons indiquée plus haut, mais ici elle ressort encore d'une manière plus saillante. Ils posent en effet, en principe, que dans la seconde partie de l'article *Violentus mamus* le législateur reproduit, non le texte du canon *Si quis* mais le commentaire

traditionnel — « Caput Pianæ constitutionis non recen-
« suit hâc in parte. (parte secundà) *Caput si Quis*,
« sed recensuit et renovavit traditionem quâ *Caput*
« et *intelligebatur* et *deducebatur in usum* » (p. 489).

Ainsi, de l'aveu des *Acta*, c'est l'interprétation pratique du chapitre ancien, qui est reproduite, dans la nouvelle loi : or, nous le demandons, l'absolution des *mandantes*, des *ratihabentes*, des *præstantes auxilium*, *consilium*, *favorem*, n'était-elle pas comprise dans la pratique de la jurisprudence créée par le chapitre *Si quis*? Donc aussi, cette jurisprudence est maintenue, dans la constitution de Pie IX. Il nous semble que cette conséquence ne saurait être récusée. Par conséquent, les causes morales sont comprises dans l'extension de l'article nouveau : l'axiome juridique — « *Legislator quod voluit expressit, quod non expressit noluisse censendus est.* » — se retourne contre nos adversaires : nous avons leur propre aveu : le législateur a exprimé l'intention de maintenir *la pratiqae ancienne des absolutions* : par suite, il admet que *la matière* de l'absolution existe, *comme par le passé*. Il n'existe pas de conclusion, qui s'impose plus rigoureusement à l'attention de tout esprit non prévenu.

§ III.

Après avoir ainsi justifié les arguments déduits en faveur de notre thèse, et du parallélisme des deux textes, et de l'intention constante du législateur suprême, — il nous reste à analyser un dernier argument des *Acta* : il est fondé sur la façon diverse, dont s'est exprimé le Souverain Pontife, selon qu'il voulait, ou non, atteindre

les *coopérateurs* et les *mandants*. « Decernenda est « extensio capitis *Violentas manus* ad *mandantes* « et *cooperatores*, ex ratione loquendi legislatoris, in « hâc ipsa constitutione. At patet, eum *nominatim* « recensuisse *mandantes* etc., cum in aliis capitibus « illos excommunicationi subjicere voluit. (P. 489).

Ainsi, d'après les *Acta*, la constitution de Pie IX a indiqué dans les autres articles les causes morales et les coopérateurs qui encouraient l'excommunication : elle ne les a pas signalés dans l'article II : donc cette censure ne les atteint pas : cette difficulté, comme il est aisé de le remarquer, porte un grand trait de ressemblance avec celles que nous avons examinées : d'ailleurs, nous nous permettrons de le faire observer, les divers arguments du système, ne sortent pas de la variété des nuances, le fond restant toujours le même : il consiste à affirmer simplement : — le législateur n'a pas nommé *formellement* les causes morales des violences, donc elles ne doivent pas être comprises dans l'article : — mais, comme il y a de très graves raisons, pour estimer que le législateur les comprend *implicitement* dans un texte qu'il a toujours ainsi interprété, les arguments d'une pareille thèse ne sauraient guère varier en se multipliant : lorsque le système ne s'adapte pas à l'ensemble de la loi, il n'est pas facile de plier la loi elle-même à un système préconçu. Opposons donc quelques observations à un raisonnement si peu coucluant.

a) Dans l'article V de la première partie, les *mandants* et *autres coopérateurs* sont catégoriquement désignés, nous dit-on, c'est que le législateur voulait les atteindre : s'ils ne sont pas désignés dans l'article II, c'est que le législateur ne voulait pas les atteindre. Examinons le cas, et voyons si la conclusion peut tenir.

L'article II, (1) que les *Acta* veulent opposer à l'article V, est extrait du Droit ancien, comme l'article V lui-même : le premier, de la Bulle *in Cœna Domini*, le second, du Concile général de Latran.

Pour les deux cas, la Constitution *Apostolicæ Sedis*, n'a fait que reproduire exactement les termes du Droit ancien : or, nous savons par un principe qui domine toute la question, et autour duquel pivote toute l'interprétation de l'acte de Pie IX, que la reproduction du Canon ancien entraîne, de droit, la reproduction de l'ancienne interprétation : « declarantes, easdem (sanc-« tiones)... ex veterum canonum auctoritate, quate-« temus cum hac constitutione nostra conveniunt... « vim suam prorsus accipere. »

De là il résulte, que, la Constitution *Apostolicæ Sedis*, reprenant la lettre de la Bulle *In cœna Domini* pour l'article V de la première classe des Excommunications, tout l'ancien Droit avec son commentaire authentique est maintenu : faisons observer seulement, que dans ce cas, si la Constitution de Pie IX n'avait pas signalé les *causes morales*, celles-ci n'auraient pu être comprises dans l'excommunication fulminée contre les persécuteurs des princes de l'Eglise : la raison en est manifeste : Pie IX indique, dans le préambule de sa Constitution, que les anciens canons ne valent qu'autant et dans la mesure où il les reproduit : si donc il avait négligé de signaler dans

(1) Omnes interficientes, mutilantes, percutientes, capientes, carcerantes, detinentes, vel hostiliter insequentes S. R. E. cardinales patriarchas, archiepiscopos, episcopos, sedisque Apostolicæ Legatos, vel nuncios, aut eos a suis diœcesibus, territoriis, terris seu dominiis ejicientes, nec non ea mandantes, vel rati habentes, seu præstantes in eis auxilium, consilium, vel favorem. Const. ap. sedis. Excommunicationes *spec. modo* reserv. art. V).

l'article V les mandants et les coopérateurs, visés par la Bulle *In cœna Domini*, il serait juste d'en conclure, qu'il ne voulait plus que la censure fut étendue à ces agents.

Mais les circonstances changent complétement, pour le cas de l'article II, *Violentas manus*. Le Concile général de Latran, ne désignait pas formellement dans sa rédaction les coopérateurs : seulement, une jurisprudence constante avait définitivement déterminé la portée de ce texte : toujours les *coopérateurs*, dans la violence faite aux clercs, avaient été *implicitement* compris dans les termes : *Manus violentas injicientes*. Nous avons démontré ailleurs la parfaite convenance, la souveraine équité de cette extension. De la comparaison des deux textes, combinée avec l'enseignement Pontifical, il résulte que, pour l'article V de la première classe des Excommunications, il était nécessaire que les *causes morales* fussent désignées *formellement*, si le législateur voulait les comprendre dans l'excommunication : pour l'article II de la deuxième classe, il lui suffisait de reproduire simplement l'ancien article, et par ce fait seul, la censure s'étendait aux coopérateurs, comme le disent avec raison les Commentaires de Padoue : « Satis superque illi fuit, singula verba canonis Lateranensis in eodem articulo exscribere : et minime necessarium fuit quod aliqua nova verba adderentur. »

b) Les *Acta* essaient d'opposer quelques difficultés à cette argumentation ; suivons les dans leur essai de réponse. Il faut prendre, disent-ils, les termes dans leur signification propre. Or, la Bulle *Apostolicæ Sedis* déclare, que les nouvelles dispositions puisent leur autorité dans le texte des *Canons anciens*, et non dans le texte des *Commentaires* et des *traditions* des

canons anciens (p. 492). Aussi, les *causes morales* ne se trouvant comprises dans le canon du Concile de Latran que *par interprétation*, il reste à déclarer que le texte seul de la Constit. *Ap. sedis* subsiste, et non l'ancienne interprétation.

La première conséquence de cette objection, si elle était fondée, serait de faire croire qu'on reconnaît à des commentateurs, à des interprètes, le pouvoir d'établir de nouvelles censures dans le Droit Pontifical ; que l'*enseignement traditionnel* peut créer, de toute pièce, une excommunication visant les causes *morales*, à côté des causes *physiques* formellement indiquées par le Concile de Latran ! Sans aucun doute, on n'a pas songé qu'on formulait une proposition singulière dont la conséquence étrange suffit à en faire apprécier la valeur. L'interprétation a sa raison d'être dans la loi elle-même : elle est d'autant mieux autorisée, qu'elle se rapproche davantage de l'intention du législateur, plus ou moins nettement formulée dans le texte : lorsqu'elle est adoptée par les docteurs, par les tribunaux, par les Souverains Pontifes eux-mêmes, elle doit être considérée comme la véritable expression de la volonté du législateur ; elle complète ses formules, et lorsqu'on s'appuie sur elle, c'est l'autorité de la loi elle-même qn'on invoque. Aussi, en établissant que les écoles dans leurs commentaires, les Papes dans leurs actes officiels, la coutume dans la pratique quotidienne, ont étendu l'excommunication du Canon, aux causes morales, il est impossible de séparer la loi de son interprétation : celle-ci caractérise la loi. C'est pourquoi l'objection fait fausse route, quand, au moyen d'une subtilité, elle veut établir une opposition, entre *la loi* et *la loi interprétée*. C'est sur le Canon *si quis* lui-même, sur lequel est greffée

l'interprétation traditionnelle, que se base en réalité notre argumentation.

Cette réponse suffit : nous ajouterons qu'il nous est impossible de ne pas faire les plus expresses réserves sur la proposition finale des *Acta*, indiquant le principe qui doit servir de règle aux Confesseurs dans les cas de cette nature.

§ IV.

La Revue romaine termine ainsi la première partie de son commentaire : « *Confessarii quapropter,* « *quibus casus ejusmodi deferuntur, tuto possunt man-* « *dantes, etc., percussionem clerici vel utriusque sexus* « *monachi, absolvere.* » Dans ces termes absolus, cette proposition ne nous paraît guère suivre les principes consacrés par la Théologie morale. On ne saurait confondre, en effet, les conditions diverses dans lesquelles s'exerce le pouvoir d'absolution, selon qu'il a pour objet *les péchés simplement*, ou bien *les péchés frappés de censures réservées.*

L'oubli de cette distinction, peut conduire à des conséquences réprouvées par la saine doctrine.

Examinons le premier cas. — Le pouvoir des clefs, a pour matière des fautes non réservées. Supposons, la juridiction du confesseur certaine, les dispositions du pénitent manifestes : ces deux éléments suffisent, en tout état de cause, pour *autoriser*, et au besoin *pour obliger* le confesseur à accorder l'absolution sacramentelle.

D'après la doctrine commune, *sententia sequenda*, dit Saint Alphonse de Liguori, (1) quand le confesseur dif-

(1) Liber VI, Tract. 4. D. Pœnit. nº 604.

férerait d'opinion sur la conduite que le pénitent veut continuer à tenir, il doit l'absoudre pourvu que le sentiment de ce dernier soit véritablement *probable* : le motif très-grave de cette décision, c'est que le confesseur n'est pas le juge des opinions du pénitent, mais le juge de ses dispositions : or il est certain que les dispositions du pénitent sont suffisantes, lorsqu'il agit d'après une opinion *probable :* « Est autem dispositus « pœnitens, quia juxta opinionem probabilem operatur; « Cum nemo teneatur in operando sequi opiniones « probabiliores, sed possit sequi probabiles, regulariter « loquendo ; ergo non potest Confessarius negare ei « absolutionem. (Lugo. De Sacr... Pœnit... Disput... 32. « sect. II.) »

Bien plus, quand le confesseur estimerait *fausse*, l'opinion du pénitent, si cette opinion est soutenue comme *probable inter Doctores probatæ auctoritatis*, (Sanchez, lib. I, in déc. c. q., n° 27), il ne saurait refuser l'absolution : car, dit encore de Lugo, loc. cit, même dans ce cas les dispositions du pénitent sont bonnes, puisqu'il veut agir de bonne foi, d'après la doctrine d'hommes qu'il juge capables de le conduire chrétiennement : «Tunc etiam pœnitens est sufficienter « dispositus ad absolutionem ; parum enim refert, quod « opinio in se non sit probabilis : si tamen in existima- « tione pœnitentis sit probabilis, nec ipse obligatur ad « sequendas opiniones reipsa probabiles, sed quas ipse « existimat esse probabiles : si ergo vult servare legem « Dei, juxta sententiam, quam putat esse probabilem, « non peccat : et per consequens, erit sufficienter dis- « positus ad absolutionem. » Ainsi, lorsque le pénitent, qui par ailleurs s'est entouré de toutes les garanties voulues, pour se former la conscience, refuse de s'abstenir de certains actes, qu'un confesseur juge

mauvais; déclare, qu'il continuera à négocier à un taux que le confesseur regarde comme usuraire : devant l'affirmation du pénitent, le confesseur ne peut se dérober à son obligation : il doit absoudre un pénitent dont la bonne foi est certaine.

C'est pourquoi la doctrine des *Acta* peut trouver son application dans les discussions concernant les péchés non réservés ; les deux éléments requis pour ne point frustrer le sacrement de son effet s'y rencontrent, la juridiction certaine et les bonnes dispositions du pénitent.

Mais la question change dans le cas que nous avons à examiner : il s'agit de savoir, si tous les confesseurs, sans distinction, peuvent absoudre les *mandantes*, des hommes ayant *certainement* violé les lois de l'Eglise en matière grave, et *probablement* encouru l'excommunication.

La raison capitale, qui dans la première partie de la distinction, nous a fait conclure à l'obligation d'absoudre, même dans le cas de dissentiment entre le confesseur et le pénitent, fait ici absolument défaut : les dispositions du pénitent, la bonne foi du coupable repentant, ne suffisent pas pour *autoriser*, bien moins pour *obliger* un confesseur « à impartir » l'absolution des censures : la juridiction spéciale est nécessaire; c'est là un point de droit, réglé par le chapitre *Cum consideres*, de sententia Excommunicationis : il ne souffre pas de difficulté, dit Suarez... « Nullam habet difficultatem : nam certum est, censuram semel contractam non tolli ipso facto propter emendationem solam, vel quamcumque satisfactionem peccatoris. (Disp. VIII, sect. 1°, 8) »

Ce premier élément écarté, reste le second : la juridiction du confesseur sur les péchés frappés de censure

reservée. Or, qu'advient-il dans les cas controversés, comme celui que nous discutons? Les confesseurs peuvent se partager en trois catégories. 1° Ceux pour qui les *mandantes* ne sont certainement pas impliqués dans la censure : 2° Ceux qui doutent que les *mandantes* soient atteints. 3° Ceux pour qui, l'excommunication des *mandantes* ne fait pas l'objet d'un doute.

a) — Les confesseurs de la première catégorie, estimant leur juridiction certaine, ne trouveront aucune difficulté, à faire usage du conseil pratique contenu dans la proposition des *Acta*.

b) — Ceux qui sont dans le doute, se trouvent, par une conséquence rigoureuse, portés *à douter* de leur juridiction pour l'absolution du cas : tout l'embarras vient de là. Peuvent-ils absoudre les mandantes? Ces derniers sont ils soumis à leur pouvoir?

Nous avons cité plus haut les grands docteurs de la théologie morale ; établissant ces règles si lumineuses dont on ne peut se départir sans témérité : nous les suivrons encore dans cette solution. A leur suite, nous poserons, en *thèse générale,* que lorsqu'on doute si un pénitent est tombé dans un cas réservé, un simple confesseur peut l'absoudre, que le doute soit positif ou négatif : la raison qu'ils en donnent est que la réserve est d'interprétation stricte ; — mais aussi nous ajouterons que ces auteurs admettent eux-mêmes des exceptions à la règle générale : et le cas de violation de l'immunité personnelle des clercs en est une : Non seulement la raison sur laquelle se base le principe général, cité plus haut, n'a pas ici son application : mais de plus, les décisions anciennes du Saint-Siège ont toujours conservé à cette sanction l'interprétation large, en maintenant la réserve, par exemple,

lorsqu'on *doutait* que la percussion fut *grave* ou *légère* — (Extrav. *Perlectis*), lorsqu'on doutait, si la détention injurieuse équivalait à la percussion. (Cap. *Nuper*, 29, De sent. Exc.)

C'est pourquoi Saint Alphonse de Liguori admet lui-même les exceptions de ce genre. Répondant à des décisions du Saint-Siège qu'on lui opposait il déclare : « Neque obstat, quod... declaratur per« cussio clerici reservata Papæ, etiam quando *dubitatur* « num sit levis vel gravis ; *nam hujusmodi prohibi*« *tiones magis firmant nostram sententiam, quod confes*« *sarius in aliis casibus possit absolvere, qui sunt dubie* « *reservati ; exceptio enim firmat regulam* (Lib. 6, Tr. 4 n° 600. De Pœnitentia.) Dans un autre passage il établit encore : « Peccat qui absolvit cum juridictione DUBIA, *nisi necessitas urgeat :* qualis est, v. g. quia pœnitens diu non est confessus... urget præceptum annuæ confessionis » (l. c. n° 571.) On sait également, que le saint Docteur réclamait une raison grave pour absoudre, même dans le cas de juridiction seulement *probable* (1).

c) Quant à ceux qui ne sauraient admettre les conclusions des *Acta*, il est incontestable qu'ils ne peuvent user de leur principe d'absolution. Que le canoniste Avanzini, que les rédacteurs des conférences de Padoue se fussent trouvés, *en temps ordinaire*, devant les *mandantes !* Eux, qui n'hésitent pas un instant à étendre la censure aux causes morales, (*sine ullâ dubitatione extendendam esse*)

(1) Les notes explicatives dont le Père Ballerini a fait suivre ce sentiment du grand Docteur (Gury. De Pœnit. Quæres 4°) ne paraissent pas destinées à combattre cette opinion en elle-même : elles ont surtout pour but de contester la légitimité des citations d'auteurs : dans tous les cas, elles ne sauraient en rien infirmer nos conclusions, puisqu'il nous suffit de constater la doctrine de Saint Alphonse, pour le cas de juridiction *douteuse* ou *probable*.

eux, qui considèrent l'argumentation de la partie adverse, comme inadmissible (hæc conclusio aperte falsa « nobis apparet) : d'aucune façon, ils ne se seraient crus autorisés, à délier ces coopérateurs. Ils auraient estimé n'avoir pas de juridiction pour les absoudre : dès lors, quand même le pénitent, désireux de bénéficier du système de probabilité, exposé plus haut, eût demandé d'être absous, ils devaient s'y refuser, c'est la doctrine du Cardinal de Lugo. « Si confessarius « judicat pœnitentem non habere sufficientem dispo- « sitionem, vel..... *se non habere juridictionem,* non « poterit absolvere, licet pœnitens contrarium opinetur « nisi confessarius saltem existimet, opinionem pœni- « tentis esse probabilem; ratio est clara : quia tunc « non solum agitur de permittenda pænitenti suà opi- « nione *sed de amplectendà illà in operatione propriâ,* « *ut confessarius operetur juxtà illam :* quod non potest « facere, nisi judicet illam esse probabilem. »

Or, d'après l'ensemble de la thèse et sa démonstration, ces auteurs n'accordent pas une probabilité suffisante à cette opinion.

Saint Alphonse de Liguori n'est pas moins explicite sur ce point. Dans le passage que nous avons indiqué plus haut, à savoir, que le confesseur est tenu d'absoudre le pénitent qui embrasse une opinion contraire à la sienne, (Lib. 6, D. Pœnit, 604) il fait la réserve suivante : « Quoad opiniones illas, quæ versantur circa « præfatam dispositionem pœnitentis, vel etiam circa « administrationem sacramenti, putà *si confessarius* « *judicet se non habere jurisdictionem, pœnitens debet* « *stare judicio confessarii, et confessarius tenetur pro-* « *prium sequi judicium ; nam alias absolvendo sine* « *debita jurisdictione, peccatagendo contra propriam* « *conscientiam.* »

C'est le principe qui s'applique exactement à notre cas : les dispositions des pénitents ne sauraient être prises en considération : seul, le confesseur doit examiner s'il possède la juridiction suffisante, et agir en conséquence.

Ainsi, il ressort de cet examen que, non-seulement la thèse des *Acta* n'est pas appuyée sur des arguments solides ; mais encore, que leur principe pratique ne saurait être accepté, en ses termes généraux. Leur proposition finale ne s'adapte pas avec exactitude aux diverses situations d'esprit que l'étude de la question peut créer parmi les confesseurs.

Dr B. D.

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE.

PREMIER ARTICLE.

La Philosophie et le Christianisme.

Il serait aisé de faire le procès à la philosophie en invoquant des textes très positifs que l'on prendrait dans les saintes Écritures et dans les ouvrages les plus autorisés des écrivains ecclésiastiques. Cette thèse a été soutenue et développée bien des fois. Tous ceux que les folles audaces du rationalisme découragent ou exaspèrent, recourent à un dernier argument qui consiste à supprimer les forces et l'autorité de la raison. Ils croient accomplir ainsi une œuvre de justice et rendre un service signalé à la science révélée. Leurs contradicteurs pourraient, s'ils se plaçaient sur le même terrain, répondre à ces attaques par des autorités semblables et soutenir la cause de la raison, par conséquent de la philosophie, en invoquant des textes aussi nombreux et d'une valeur au moins égale.

Le blâme des saintes Écritures et des Pères n'atteint jamais la philosophie véritable: il est uniquement dirigé contre ceux qui abusent de la raison pour soutenir l'erreur et combattre les dogmes religieux. La solution de la difficulté ne peut se trouver que dans cette distinction entre la bonne et la mauvaise philosophie, ou plutôt entre l'usage et l'abus d'une science qui,

par elle-même, ne présente rien d'hostile à la religion.

Pour donner une explication de plus grande apparence, on a parlé de fluctuations possibles et toujours permises dans les questions qui ne touchent pas à la foi ; on a essayé encore d'attribuer à des causes accidentelles, la diversité d'opinions sur la philosophie. Les écrivains d'origine grecque auraient montré pour les subtilités philosophiques, des complaisances qu'expliquerait la domination exercée sur leur esprit mobile par les grâces de la forme ; les latins, portés par caractère vers les conclusions sérieuses et pratiques, se seraient tenus en garde contre des doctrines qui semblaient n'apporter jamais avec elles l'entière certitude.

Ces théories sont spécieuses ; mais elles se trouvent contredites par les faits. L'attaque et la défense ne se sont jamais localisées ; elles ne divisent pas les auteurs dans le sens des nationalités et des races. Les grecs présentent des arguments pour et contre ; les latins, malgré la rigidité de principes qu'on leur reconnait, ne sont pas toujours sévères pour la philosophie. Bien plus, chez les grecs comme chez les latins, les mêmes auteurs, dans les mêmes ouvrages, présentent le blâme et la louange. Il est vrai que, dans les travaux des Pères de l'Église latine, la philosophie n'intervient que plus tard et occupe moins de place ; nous verrons cependant qu'elle est loin d'en être absente. Dès son origine, l'Église grecque se trouve mêlée aux discussions philosophiques ; elle y est entraînée par les ennemis de la religion ; elle s'y maintient par goût et aussi parce qu'elle trouve dans la philosophie bien entendue, un auxiliaire puissant en faveur de la vérité chrétienne.

Dans le passage souvent cité de l'Épitre aux Romains,

saint Paul, après avoir flétri les lâches condescendances des anciens philosophes par rapport à l'idolâtrie, montre la cause de leur condamnation dans l'abus qu'ils ont fait de la raison. Tandis qu'il était de leur devoir d'employer la philosophie à la recherche de la vérité, ils l'ont humiliée devant un culte superstitieux (1).

Tous les passages des saintes Écritures et des Pères qui semblent contenir un blâme contre la philosophie, peuvent être ramenés à ce sens. Ils attaquent dans la philosophie, telle que la présentent les systèmes de l'antiquité, ses exagérations, son esprit d'entière indépendance, les dangers qu'elle présente pour les esprits mal préparés ; dans aucun endroit, la saine philosophie n'est mise en suspicion ou repoussée comme une science ennemie du christianisme.

Si on veut étudier la question dans ses détails, il convient de former deux groupes de témoignages. Ils se rapportent l'un et l'autre à la défense de la foi, et n'écartent la philosophie que pour garantir la dignité et l'intégrité du dogme révélé.

Nous nous occuperons d'abord des passages des auteurs ecclésiastiques dans lesquels la doctrine sacrée est proclamée complète, indépendante, souveraine. Ces déclarations dogmatiques supposent comme conséquence, l'éloignement de toute science humaine qui voudrait s'introduire dans le domaine théologique. Quand la conséquence est exprimée, elle renferme, pour l'ordinaire, vis-à-vis de la philosophie, des formules d'exclusion qui paraitraient dures, si on n'était pas éclairé sur leur véritable signification.

On peut résumer l'ensemble de cette doctrine dans quelques propositions générales qu'il convient de faire

(1) Ad Rom. c. I.

connaître. La parole de Dieu se suffit à elle-même, disent les auteurs que nous rappelons; son autorité n'a pas besoin d'être confirmée ; ses déclarations possèdent une clarté, une ampleur, un enchaînement que rien dans les puissances humaines ne pourrait augmenter ou perfectionner. Elle est pour elle-même et en même temps, l'introduction, le développement et la fin. Qu'on ne cherche donc pas à la rendre tributaire d'une science inventée par l'industrie humaine. Celle-ci est faible, incomplète, inférieure ; elle précède et n'accompagne pas ; elle indique les besoins et ne sait pas les satisfaire ; elle est bonne pour l'homme qui se dirige vers la foi et reste inutile pour le chrétien.

Les textes que nous allons citer se conforment à cet enseignement qui est universel dans l'Église ; ils n'ont rien d'exagéré en faveur du dogme révélé, rien non plus d'injurieux pour la science philosophique.

Saint Grégoire de Nazianze faisant allusion au respect qui accompagnait toujours la parole du maître dans l'école de Pythagore, prête à la doctrine chrétienne des allures pythagoriciennes : « Ici, dit-il, l'autorité possède toute puissance et le raisonnement n'est rien. » La même idée se retrouve dans le premier livre de saint Augustin contre le manichéen Félix. Celui-ci se faisait une gloire d'enseigner à ses disciples tout ce qui se rapporte à l'origine du monde, à sa nature, aux mouvements des astres, aux lois des éléments. Le saint Docteur lui répond que les vérités de ce genre ne sont pas renfermées dans les révélations du Saint-Esprit : « Il nous faut des chrétiens, ajoute-t-il, et non pas des mathématiciens. » Ne suffit-il pas à l'homme, quand il s'agit des intérêts terrestres, de savoir ce qu'il a pu apprendre dans les écoles avant d'embrasser

la religion de Jésus-Christ (1)? De même saint Jérôme écrivant à *Pammachius*, lui fait observer que le chrétien ne doit pas employer les arguments humains, et moins encore chercher des armes dans la philosophie ancienne qui est imprégnée de paganisme (2). Ajoutons une parole de saint Epiphane. Dans la réfutation de la 76e hérésie, il reproche à Aétius d'avoir soumis la doctrine chrétienne aux règles du raisonnement humain. « Dieu, lui dit-il, ne se révèle pas comme Père, Fils et Saint-Esprit, à ceux qui le poursuivent par le syllogisme (3). »

L'argument d'autorité est par excellence l'argument théologique. Toutes les pages des écrivains ecclésiastiques contiennent cette déclaration, qui prend vis-à-vis de la philosophie et des sciences humaines la forme d'une exclusion absolue. La tradition chrétienne formulait ainsi le commentaire de saint Paul aux Corinthiens : « Je n'ai voulu apporter au milieu de vous que la connaissance de Jésus et de Jésus crucifié. » La science du chrétien est complète dans ce seul mot. Elle se développe par les instructions qui viennent du ciel et ne veut rien de la terre. Mais si le mélange de l'élément humain aux doctrines révélées lui apparaît comme une profanation, elle ne professe pas une répulsion systématique pour la science qui vient de l'homme. Lorsque la supériorité de la foi a été acceptée et que la plénitude de son enseignement est en évidence, on permet à la raison de développer les sciences qui lui appartiennent. Elle doit les disposer dans les basses régions, les faire intervenir comme des moyens, et ne leur permettre jamais de se com-

(1) *De actis cum Felice manich.* c. 8.
(2) *Ad Pammach. contra Joannis errores.*
(3) Epiphan. *Hæres.* 76.

plaire en elles-mêmes ou de se considérer comme un but final. Il en est de la philosophie, dans l'ordre de la vérité, comme des créatures du monde dans le grand argument qui conduit l'esprit de l'homme vers le Dieu créateur. L'œuvre fait conclure l'existence de l'ouvrier, les créatures ne sont que les degrés de l'échelle ; c'est par elles qu'on monte vers Dieu qui les a faites. Mais celui qui est arrivé au but reste absorbé dans sa contemplation, et laisse désormais dans l'oubli les moyens par lesquels il lui a été donné d'atteindre la fin de toute connaissance.

Qu'importe dès lors que la sagesse humaine se trouve incapable de comprendre les grandeurs de la doctrine chrétienne, et s'obstine à les condamner ? « Nous prêchons Jésus-Christ crucifié, dit saint Paul : scandale pour les Juifs, folie pour des Nations (1). » — « Qu'est-ce donc que la folie selon le Christ ? observe saint Jean Chrysostome en commentant ces paroles. Elle consiste à réprimer les arguments de la raison, à dépouiller notre esprit de toute science mondaine (2). » C'est la sagesse que Jésus-Christ recommande : elle ne supporte pas une science dominatrice ou égale ; elle ne veut pas d'un juge terrestre. Qu'il soit question de sa première affirmation, de la suite de ses développements, de la fin qui est son repos : c'est en Dieu et par la seule autorité de Dieu, qu'elle veut avancer.

« La foi, dit saint Ambroise, est la porte » par laquelle nous entrons dans l'édifice chrétien (3). Elle est, observe Clément d'Alexandrie, le solide fondement sur lequel s'élève notre science surnaturelle (4). Cassien

(1) I. *Ad Cor.* I, 23.
(2) *De incomprehens.* hom. II. t VI, p. 396
(3) Ambros. *in Psalm.* 116.
(4) Clem. *Strom.* passim.

ajoute : « Il est donc juste que nous possédions par la foi tout ce que nous savons de Dieu.... Quand il est question d'enseignement révélé, vous demandez la raison de mon affirmation ? Dieu a parlé : sa parole est ma suprême raison (1). »

La théologie mystique s'appuie sur les mêmes principes. S'élevant au dessus de tout argument et de toute preuve rationnelle, elle fait abstraction du monde pour se renfermer dans l'union intime avec Dieu. Là, il n'est plus de place pour la philosophie et pour les connaissances inférieures ; les sens se taisent, afin de laisser toute énergie et toute action aux plus nobles facultés.

Dans les citations qui précèdent, la philosophie est plutôt exclue que condamnée. On n'examine pas la valeur de ses arguments, on ne la juge pas en elle-même ; elle est éloignée parce que sa nature ne lui permet pas de s'établir dans les régions de la science théologique. Nous avons à reproduire maintenant des attaques plus directes dans lesquelles les Pères de l'Église et les écrivains ecclésiastiques des premiers siècles, dénoncent la philosophie comme une science hostile. Sur ce point encore la tradition chrétienne se conforme aux déclarations les plus positives des Livres saints.

« Craignez, dit saint Paul aux Colossiens, que quelqu'un ne vous trompe par la philosophie et les faux discours, en s'appuyant sur les opinions des hommes, sur l'étude du monde, et non sur les paroles du Christ (2). » Dans la première Epitre aux Corinthiens, il cite ces paroles d'Isaïe : « Je perdrai la sagesse des sages et la prudence des prudents. Où est le sage, où est l'écrivain, où est

(1) *De incarnat.* l. IV.
(2) *Ad Coloss.* II, 8.

le savant selon le siècle? Dieu n'a-t-il pas changé en folie la sagesse de ce monde (1). »

Origène que l'on ne voudrait pas accuser d'une rigueur exagérée quand il est question de philosophie, compare cette science à une ville fortifiée que le Christ doit attaquer et détruire. « Le monde payen trouvait une défense dans les arguments et les longues théories des philosophes, qui étaient pour lui d'immenses et solides fortifications. Comme les murs de Jéricho tombèrent devant les soldats de Josué, la philosophie s'est écroulée devant le Sauveur (2). » Quelle est donc cette philosophie qu'Origène dénonce comme ennemie de la foi du Christ? Ce n'est pas la science elle-même dans la pureté de ses principes, mais l'ensemble des doctrines proposées par les philosophes payens. Les Pères de l'Eglise sont unanimes à reprocher aux systèmes de l'antiquité, les erreurs qu'ils ont introduites ou propagées sur la nature et les attributs de Dieu, sur les conditions d'existence de l'homme, sur son âme, et principalement sur les règles de la morale.

L'influence de ces doctrines perverses resta longtemps un danger pour les sociétés chrétiennes. On avait renoncé aux idoles, mais on se croyait en droit de conserver après le baptême, des affections pour un système philosophique. Les philosophes grecs régnaient encore dans la science, et on se faisait une loi de plier l'enseignement chrétien aux règles d'Aristote ou de l'assimiler aux théories métaphysiques de Platon. Il est peu d'hérésies, au moins dans les premiers siècles, qui n'aient cherché à s'autoriser du nom et des doctrines d'un ancien philosophe. Faut-il s'étonner

(1). I. Ad Cor. I, 19, 20 ; Cf Is. XXIX, 14 ; XXXIII. 18.
(2) *In libr. Jesu Nave*, homi. VII ; Tom. II, p. 857

que les Pères se soient élevés contre la philosophie? Ils la condamnaient dans les hérétiques qui en abusaient pour soutenir leurs erreurs. C'est donc dans un sens restreint et en les appliquant à une forme de philosophie opposée aux principes véritables de la raison, qu'il faut entendre les passages très-nombreux dans lesquels la science philosophique est considérée comme la source commune de toutes les hérésies, l'arsenal des ennemis de la foi, la puissance hostile au Christianisme, la cause de perversion des plus nobles esprits. En supposant cette restriction qui est souvent dans les expressions, mais qui sûrement se trouve toujours dans l'intention de leurs auteurs, les textes que nous allons citer traduisent une doctrine qui a toujours été soutenue dans l'Église.

Tertullien appelle les philosophes anciens, « les patriarches de l'hérésie (1). » Les développements qu'il donne à cette pensée dans le livre des *Prescrptions*, indiquent assez qu'il ne veut pas incriminer la science philosophique, mais les auteurs qui en ont abusé. « Les hérésies, dit-il, demandent leurs inspirations à la philosophie. Les Platoniciens ont fourni à Valentin ses éons, ses images et je ne sais quelle trinité humaine; le Dieu paisible de Marcion vient des Stoïciens; la possibilité de la destruction pour l'âme s'inspire des Epicuriens; la négation de la résurrection des corps est commune à tous ces philosophes; par Zénon, on apprend que la matière et Dieu sont identiques; c'est à Héraclite qu'il faut remonter pour trouver l'origine de la confusion du feu avec la divinité. Les mêmes opinions ont cours parmi les hérétiques et les philosophes; les

(1) *Contra Hermog.*

mêmes contradictions les unissent (1). » Après ces déclarations qui n'ont pas un sens douteux, il s'écrie: « Que peut-il y avoir de commun entre Athènes et Jérusalem? entre l'Académie et l'Eglise? entre les hérétiques et les chrétiens? Notre enseignement vient du portique de Salomon....(2).» Et dans un autre ouvrage: « Eloigne-toi du payen, ô hérétique; rejette ses doctrines, car lui repousse les tiennes. Pourquoi choisir un guide aveugle, si tu vois clair? Pourquoi demander des vêtements à celui qui en manque, si véritablement tu as revêtu le Christ? Pourquoi emprunter un bouclier étranger, si tu as été armé par l'Apôtre (3)? »

Dans le deuxième livre de son grand ouvrage *Contre les Hérésies*, saint Irénée dénonce les Valentiniens qui avaient composé leur système gnostique en prenant la forme aux poëtes et la matière aux philosophes : « Ainsi, rassemblant des citations, ils avaient fait un tout avec des lambeaux mal ajustés (4). » Les Valentiniens ne furent pas seuls à faire servir les doctrines de Platon et surtout de l'école platonicienne d'Alexandrie, à l'exposition et à la défense de leurs théories hérétiques. On peut citer encore les Simoniens, les Marcionites, les Manichéens et en général tous les gnostiques des deux premiers siècles (5).

A l'âge suivant, le danger vient surtout par Aristote et par les excès d'une fausse dialectique Selon Socrate et Sozomène, l'hérésiarque Arius « possédait une grande habileté de dialectique (6). Très versé dans l'art des raisonnements captieux, il tomba dans des erreurs

(1) Tertull. *De præscript.*, c. 6.
(2) Id. ibid.
(3) Tertull. libr. *de Resurrect.*
(4) Iren. *de Hæres.* II, c. 14, p. 750.
(5) Petav., in libr. *de Trinitate.*
(6) Socrat.. *Histor.*. l. I, c. 5.

absurdes (1). » Saint Epiphane, saint Grégoire de Nysse, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, tous les Pères de cette époque font remarquer l'usage exagéré que faisaient de la dialectique, Arius et les héritiers de ses doctrines, Aétius et Eunomius. Tous ces hérétiques étaient de faux disciples d'Aristote. « Il n'en est pas moins vrai, observe le père Pétau, que leurs ridicules prétentions rendirent suspectes la dialectique qui leur prêtait des armes et même la philosophie (2). » Beaucoup tirèrent cette conclusion qu'une science aussi dangereuse ne pouvait en aucune manière se concilier avec l'enseignement chrétien ; mais les Pères, aussi réservés dans le blâme que dans l'éloge, se contentèrent d'indiquer les limites qu'il n'est pas permis à la philosophie de franchir.

Saint Grégoire de Nazianze se plaint « des subtilités captieuses qui se sont glissées dans les discussions théologiques, et, grâce aux artifices de la méthode aristotélicienne, ont produit des désastres qui rappellent les plaies d'Egypte (3). » Dans son XXXIVe discours, il déplore « le mode de disputer sur Dieu, qui rejette la simple exposition pour se perdre dans des discussions complexes et tortueuses. Comme l'arbre se connaît à ses fruits, cette argumentation obscure et embrouillée, indique le souffle de l'esprit de ténèbres (4). » Son ami, saint Basile, se plaint également de voir remplacer « dans l'exposition du dogme chrétien, la langue théologique par les arguments rationnels (5). » — « Ils ont pris une telle importance, observe saint Grégoire,

(1) Sozom., *Histor.*, I. I, c. 15.
(2) Petav., *Theologic dogmat.;* prolog., c., III, n. 4.
(3) *Oration.* XXVI, p. 458.
(4) *Oration.* XXXIV, p. 543.
(5) Basit., *Epist.*, 18

que la parole révélée semble occuper la plus petite place (1). » Nous pouvons citer encore les paroles de saint Grégoire de Nysse qui reproche à Eunomius de préférer à la science divine les arguments humains. « Nous avouons sans rougir, dit-il au commencement du livre deuxième contre cet hérétique, que nous ne venons pas au combat avec un discours disposé selon les règles de la rhétorique; nous ne voudrions pas opposer à notre adversaire les arguments subtils de la dialectique et toutes les habiletés humaines qui donnent à la vérité elle-même une apparence suspecte auprès des simples (2). » Dans le même sens, saint Cyrille d'Alexandrie tourne en ridicule les hérétiques qui ne savent que citer Aristote, et s'autorisent plus volontiers de ses théories que des paroles des Ecritures (3). »

Nous avons vu, par les déclarations de Tertullien, quel est le sentiment des Pères latins. Ils semblent repousser toute alliance entre la raison et la foi. Si Tertullien en appelle à la simplicité de la croyance, saint Hilaire ne veut pas que l'esprit raisonne au préjudice du cœur, et saint Ambroise fait observer que ce n'est pas par la dialectique que Jésus-Christ a sauvé le monde ; c'est donc aux hérétiques, et non aux vrais chrétiens, remarque Prudence, qu'il faut abandonner l'art compliqué du syllogisme (4). »

L'exagération peut se montrer dans les mots ; elle n'existe pas dans les idées. Si les Pères excluent la philosophie comme une science dangereuse et impie, s'ils ne veulent pas d'un argument qui prend ses forces

(1) Greg. Nazianz, *Oratoin.* XXXIII, p. 530.
(2) Greg. Nyss. *contrà Eunom.*, l. II ; t. II, p. 72.
(3) Cyrill. l. XI, p. 89.
(4) Prœfat. *in Apotheosim.*

dans la raison, ils sont autorisés à soutenir cette doctrine de rigueur, par les excès de l'hérésie. La philosophie de cette époque semble vouloir faire irruption dans le domaine de la foi, comme dans un pays de conquête. Elle oublie son rôle de simple auxiliaire, pour prendre celui de critique et de juge. Contre cette invasion, les Pères font entendre leurs protestations indignées. La foi, disent-ils, n'admet pas de science supérieure, et ne peut pas être soumise à un jugement ; elle est complète dans sa doctrine et ses prescriptions ; c'est donc à tort qu'une science étrangère voudrait ajouter à ses enseignements. Il est vrai, ajoutent les Pères, que les hérétiques soutiennent une opinion opposée : ils ne veulent pas d'une foi que la raison ne peut pas comprendre ; les dogmes qui ne se plient pas aux règles de la philosophie, ne leur paraissent pas venir de Dieu. Laissons aux hérétiques leurs dogmes et leur philosophie.

Tel est l'argument qui domine toute la polémique orthodoxe contre les audaces de l'hérésie. Il n'exclut pas la science philosophique, mais il réprime ses abus et lui trace des limites. La tradition chrétienne est unanime à remarquer cette distinction et à en préciser le sens. Nous nous contenterons d'apporter deux ou trois citations qui résument sur ce point la doctrine des Pères.

Dans la question des rapports véritables entre la foi et la raison, Clément d'Alexandrie mérite le premier rang. Aucun écrivain ecclésiastique n'a développé avec une science plus sûre et plus complète les droits de la science sacrée et les services que la philosophie est appelée à lui rendre. Dans le premier livre des *Stromates*, il s'exprime ainsi : « La doctrine du Sauveur est parfaite par elle-même : elle est la vertu et

la sagesse de Dieu qui n'a besoin d'aucun secours. Quand elle admet auprès d'elle la philosophie, ce n'est pas pour augmenter la force de la vérité, mais pour affaiblir l'argument sophistique qui l'attaque. La science humaine est pour elle une haie, un fossé, qui arrête toute intervention indiscrète (1). » Dans un autre passage, il établit que les erreurs mêlées aux sages enseignements de la philosophie, ne doivent pas faire condamner cette science. Les hérétiques n'ont-ils pas introduit l'erreur dans la vérité révélée? Avons-nous pour cela en moindre vénération les dogmes de la foi? Il faut, en philosophie, accepter le bien et repousser ce qui est mensonger (2).

Ecoutons Vincent de Lérins : « Tout ce qui a été semé dans le champ de l'Eglise par la foi des pères, doit faire l'objet des soins et de la sollicitude des enfants, si on veut que les fleurs se montrent et produisent leurs fruits. Il convient, en effet, que les dogmes de la philosophie céleste soient développés peu à peu, ornés et polis ; mais il serait criminel de les changer, de les diminuer, de les mutiler. Qu'on leur ajoute l'évidence, la lumière, la méthode ; mais qu'ils conservent leur plénitude, leur intégrité, leur indépendance (3). »

C'est encore à Clément d'Alexandrie qu'il faut demander la condamnation de ceux qui veulent exclure absolument la philosophie, comme une science inutile et dangereuse, et qui interdisent à la théologie d'avoir avec elle aucun rapport. « Je n'ignore pas, dit-il, que certaines gens, plus timides qu'il ne convient, veulent que nous nous renfermions dans la Révélation et que

(1) *Stromat.*, l. I; t. I, p. 817.
(2) *Stromat.*, l. VI ; t. II, p. 283, et qq.
(3) *Commonitor*

nous négligions entièrement les autres connaissances. Il en est même qui regardent la philosophie comme une œuvre de mal, inspirée par l'esprit de mensonge et n'existant que pour le malheur de l'homme. Pour moi, j'établirai dans tout cet ouvrage des Stromates, que l'esprit de mal ne peut rien produire de bon, et que la philosophie ne nous a pas été accordée sans un dessein particulier de la Providence (1). » La même protestation se reproduit dans plusieurs passages. Nous citerons seulement ces paroles du livre sixième : « Comment attribuer à l'esprit de désordre l'invention de la philosophie, cette science excellente? Ne faudrait-il pas en conclure que le diable aurait plus fait que Dieu pour les Grecs?..... Il n'en est pas ainsi..... La philosophie pousse les hommes à la vertu et ne peut venir que de Dieu. Elle a été donnée aux Grecs par la Providence, comme la loi avait été donnée aux Juifs, en attendant l'union de tous par la venue de Jésus-Christ (2). »

Il suffit de ces témoignages pour mettre en évidence la vanité des déclamations de Luther contre la philosophie. Les doctrines de la réforme sur les conséquences du péché originel, enlèvent à l'homme la possibilité de découvrir et de développer les plus nobles tendances de la philosophie. La raison humiliée, affaiblie par le péché qui la privait de spontanéité et de libre arbitre, devenait incapable d'atteindre aucune vérité, sans être éclairée par les lumières de la foi. Sur les observations de Mélanchton, Luther se montra plus tard moins sévère pour la philosophie, et, à l'exemple des hérétiques de tous les siècles, il lui demanda des arguments contre les dogmes de l'Eglise.

(1) *Stromat.*, l. I, c. I; tom. I, p. 708.
(2) *Stromat.*, l. VI, c. 17; t. II, p. 392.

Nous avons vu de nos jours se reproduire chez quelques écrivains catholiques, l'exagération que signalait déjà Clément d'Alexandrie. Les excès du rationalisme, la difficulté de le combattre en se plaçant sur son terrain et en se servant de ses propres armes, ont donné lieu au découragement scientifique qui s'est appelé fidéisme et traditionalisme.

La philosophie pouvait donc intervenir dans la science révélée, sans qu'il en résultât des dangers pour la foi. Nous croyons même que cette intervention était appelée par la forme de la Révélation qui présente le caractère de la persuasion, plutôt que celui du commandement. Dieu donne son enseignement par un acte de pure générosité et à titre de secours. Sa parole est une grâce. Elle demande l'hommage d'une intelligence qui se possède et agit librement. Le respect de la dignité humaine qui se montre partout dans les Ecritures, fesait dire au psalmiste : « Seigneur, vous nous avez traités avec une grande révérence ! »

Quel honneur plus grand pouvait être accordé à l'homme ! Il lui est donné de s'avancer vers Dieu par la force d'un raisonnement qui est son œuvre : quand il a trouvé son Créateur, il se prosterne, et, alors encore, Dieu lui fait entendre des paroles qui captivent la raison et la soumettent à l'autorité du Maître souverain.

Jésus-Christ ne propose pas sa doctrine sans donner des preuves de sa mission divine. Il ne veut pas surprendre la raison, mais la convaincre et l'entraîner. Il descend jusqu'à elle par les preuves historiques et rationnelles, afin de l'élever aux régions du surnaturel. Les prophéties et les miracles servent de base à sa démonstration et font accepter son autorité. Avant de parler comme Dieu, il veut faire reconnaître sa divinité.

Le Dieu créateur procède de même. Il se révèle d'abord aux yeux et à l'intelligence, par les splendeurs de la création. Quand l'homme a reconnu son maître, il est disposé à écouter sa parole.

Ainsi, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, un préliminaire humain précède les communications de Dieu. C'est le domaine de la philosophie. Il est vaste, indépendant, tout à fait propre à mettre en œuvre les facultés de l'homme, les facultés les plus humbles de son corps et celles qui font la gloire de son âme.

Mais cette connaissance naturelle manquerait de sens et deviendrait une cause d'égarement, si elle voulait s'étendre au delà des limites d'un préliminaire. La science rationnelle de l'homme annonce nécesairement une science supérieure. Elle est l'évolution laborieuse et réfléchie de la nature qui nous est propre; mais, à cause des conditions d'existence qui ont été faites à son auteur, elle suppose nécessairement, au-dessus d'elle, unie à elle par des liens indissolubles, la science surnaturelle qui répond à l'ordre de la grâce. Comme la nature et le surnaturel, par l'effet d'une faveur divine qui date des premiers jours, se rencontrent dans l'homme, de même aussi le préliminaire qui est la philosophie, œuvre de la créature, se rattache à la science finale qui vient de Dieu.

La raison introduit à la foi ; la philosophie est la voie naturelle qui conduit aux enseignements de la Révélation. On cherchait vainement dans la longue chaîne de la tradition chrétienne, une opposition à cette doctrine. Son application est de toutes les époques ; mais elle ne presente pas, dans tous les siècles, un égal développement. La mesure se trouve déterminée par les conditions particulières de l'enseignement.

Voilà pourquoi nous verrons l'action de la philosophie dans ses rapports avec la foi, prendre une extension plus ou moins grande et se produire sous des formes diverses, selon les nécessités de l'argument religieux.

Dans les premiers temps de la prédication évangélique, les préliminaires humains se trouvent réduits à leur forme la plus simple. C'est surtout par des faits qu'ils sont représentés : le miracle frappe les sens et entraîne l'hommage de l'intelligence. Il en est des premiers fidèles comme du peuple juif : la présence de Dieu, l'impression directe de sa majesté, opèrent entre la raison et la foi, entre le naturel et le surnaturel, cette transition qui ne pourra se produire à d'autres époques, que par la longue voie des raisonnements.

La doctrine évangélique s'adresse à l'humanité entière. A la différence de l'Ancien Testament qui trouvait des hommes disposés à le recevoir, le Nouveau Testament est obligé d'employer les arguments de persuasion pour se faire accepter. Son but d'universalité donne une extension plus grande à ses allures de combat et à ses œuvres de conquête. Il lui faut des armes pour l'attaque et pour la défense. Inébranlable dans la solidité de ses dogmes et de sa morale, la science révélée doit s'entourer d'un prestige extérieur qui assure sa domination sur les facultés de l'homme. Toutes les sciences naturelles lui sont inférieures ; son origine divine lui assure la prééminence sur toutce qui vient de la créature. Pour établir son empire, il lui est nécessaire d'exiger plus encore. Chacune des sciences humaines deviendra sa tributaire ; la plus excellente de toutes, la philosophie, s'honorera de servir la science de Dieu.

GUSTAVE CONTESTIN.

ORATIO

IN LAUDEM S. THOMÆ AQUINATIS

INSULIS HABITA

Die XIII Martii, anno MDCCCLXXXIV (1).

Constitutis nobis in viâ, ubi dum peregrinamur a Domino, variis et innumeris undequaque premimur angustiis, nondum datum et supernæ patriæ sapere felicitatem. Non tamen absque ullo nos reliquit solatio Deus noster, Pater totius consolationis: cujus inclytum testimonium præstat hæc ipsa, quæ nos coadunavit, hodierna festivitas. Dies enim solemnis agitur, qua Magister omnium, beatum Thomam, Patronum nostrum cœlestem, operibus plenum, virtute omni consummatum, gloriâ et honore coronatum, de terreni magisterii cathedrâ transtulit, et super sedem immarcescibilis gloriæ collocavit.

Quod jam a sex annis, pari cum pietate ac dicendi nobilitate, a doctoribus nostri collegii præstitum est, decebat sane, hic, in ædibus sacris, inter missæ solemnia, coram Christo in Sacramento latitante, angelici Patroni laudes enarrare. Nonnisi hic plenum et omni

(1) Præerat Illustrissimus ac Reverendissimus Eduardus Hautcœur, domus Pontificalis Antistes, Archigymnasii Insulensis Rector, aderant Collegii theologici Professores.

numero absolutum erit preconium. In tantum enim Christus Thomam dilexit in odorem suavitatis, ut non modo in patriâ, inter angelica agmina, sibi luceret cum jucunditate, sed et singulari prærogativâ, hic in exilio, ubi pius Pelicanus nostrum existit solatium et viaticum, neque ingrederetur, neque egrederetur quin Thomam comitem haberet et vatem.

Locus et tempora ergo apprime congrua ; sed unde major Patrono nostro splendet honor, inde magis mihi succrescit timor. Terret locus, terrent tremenda hæc mysteria, terret Aquinatis magnitudo quam comprehendere idem mihi paret, quod cœlum digito tangere, terret ipsa vestra præsentia, sapientissimi Magistri : Nonne enim « *ego* » undequaque *minimus in domo patris mei?* (1) et adhuc quasi « *peregrinus apud vos* » (2) invenior? Quo igitur pacto dabitur mihi eloqui sapientiam inter perfectos? Quin immo, lectissimi et optatissimi alumni, turbant ipsæ vestræ intimiores cogitationes. Ut enim ego prior, sic et vos, æquissimo sane jure, alium cogitatis, alium exoptatis qui vobis hodie Patroni nostri laudes ediceret : virum clarissimum (3) in cujus labores introivi, cujusque præpotens dicendi facultas peregregie præstasset opus in quo, certo certius, deficiet ingenii mei brevitas.

Una mihi superest obedientia qua fretus non dejicior; stimulat singularis qua Angelo scholarum addictus sum pietas, roborat et firmat, ornatissimi viri, vestra quam hucusque nactus sum benevolentia, et ubi impar extiterit virium tenuitas, liceat in vobis dignationem experiri Angelici dicentis : « *Visum fuit mihi novo magistro*

(1) Judic. VI, 12.

(2) Gen. XXIII, 4.

(3) R. D. Henricus Delatte qui post quinquennale magisterium in Archigymnasio Insulensi, Ordini sancti Benedicti nomen dedit.

in suo principio esse parcendum, ne confundatur coram omnium magistrorum conspectu? » (1)

Quos igitur colligam flores et decidam fructus, ex hac arbore præcelsa, sub cujus umbrâ sedet universa schola? Proprio si lubitui foret commissum, difficile animus præeligeret laudis thema de tali sancto in quo, sicut in splendore lucis, « *plus est quod probetur aspectu, quam quod sermone laudari possit* » (2). Si enim mirabilis Deus in sanctis suis, in divo Thomâ, haud dubio, memoriam fecit mirabilium suorum; ut ille qui in Ecclesiâ Christi, tum tyronibus, cum magistris præfulgeret splendore doctrinæ, simul etiam omnibus præiret virtute sanctitatis. Verum impræsentiarum delectus est in promptu, eadem quippe obedientia quæ imposuit onus laudandi, incontinenter præfixit et modum.

Divino proinde favente Numine, et ipso Angelico patrocinante, paucis vobis declarare tentabo, quo pacto Deus sanctum Thomam in rationalis veritatis Doctorem et Prædicatorem elegit.

I

Si qua fames, si qua sitis præcordia torquet mortalium, procul dubio hæc est ingenita cognoscendi cupido, quâ non ad qualemcumque anhelant rerum notitiam, sed ad illam quæ mentem quietat et est in causarum cognitione: quotidiana hoc ostendit experientia vel in puerulo semper « *curioso* », hoc idem eloquia sacra de protoparentibus narrant. Istâ enim viâ inimicus, qui mendax est ab initio, in mentem humanam primo introivit: « Eritis sicut Dii, *scientes* bonum et malum »(3)

(1) Gulliel. de Thocco in vita Sancti Thomæ.
(2) Amb. lib. I, Hexameron. cap. 9.
(3) Gen. III, 5.

Nobilissimum sane et irrefragibile ibi originis nostræ testimonium, quippe qui filii lucis sumus. Descendimus enim a Patre luminum qui fecit nos ad imaginem et similitudinem suam, signando super nos lumen vultus sui. Magna insuper in hoc nostro cognoscendi desiderio fulget Dei miseratio : hæc enim in animo nostro reliquit inquietudinis semina, ne « sicut equus et mulus quibus non est intellectus » (1) vani essemus. Ista quæ in nobis est lux, vox est paterna, testis veridicus, judex incoruptibilis qui nos admonet, urget et arguit. Exinde in mente nostra tot pullulant quæstiones quibus quisque responsum afferat oportet : unde venio, quo vado, quid est præsens rerum quæ me circumdat universitas ? Ecce in naturâ ipsâ primordialem philosophiæ cathedram, in qua sedet ille qui est « lux vera illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum. » (2)

Ideo etiam si ad historiam generis humani respiciatis, ornatissimi viri, usque ab initio viros invenietis qui hoc sibi speciale munus assumpserunt, inquirendi quí hisce quæstionibus fieri posset satis. Quid philosophia Indorum, Cinensium, Ægyptiorum reposuit, quid philosophia græca dictavit, et Stoici ultimo resonarunt, apprime nostis, nec in his immorari, aut dies, aut locus permittit. Procul dubio vera quædam proposuerunt, quia veritas quæ lucebat in tenebris erat in eis, sed quot erroribus permixta, præsertim in præstantioribus quæ hominis vitam, cum individuam, cum publicam regunt. Quid de naturâ Dei, de re morali et sociali ? Cum cognovissent Deum, nihilominus « ponebant plures esse deos, mundi materiam principio causâque caruisse, rerumque cursum cœca quadam vi et fatali contineri necessitate,

(1) Psal. XXXI, 9.
(2) Joban. I, 9.

non divinæ providentiæ consilio administrari, » (1) quorum omnium practica conclusio innuitur a Spiritu Sancto: «*venite et fruamur bonis quæ sunt... vino pretioso nos impleamus, opprimamus pauperem justum, et sit fortitudo nostra lex justitiæ.* » (2) Ideoque inutiles facti sunt, et evanuerunt in cogitationibus suis, quod ratio imbecillis exclamat per os Platonis « *Expectandus magister qui nos doceat omnia.* » (3)

Venit ille magister « in quo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi, » (4) ut hominem qui per inordinatum scientiæ appetitum perierat, ipsa Sapientia sanaret. Veritatem ad quam omnis homo naturæ ductu anhelat, quam omnes attingere conantur, Deus posuit fundamentum universorum. Hic est « *lapis angularis* (5) » sed positus est « *in signum cui contradicetur.* » (6) Veritatem persequetur mendacium. Ubicumque apparebit quæ de sursum est sapientia, armis stipatam obviam habebit iniquitatem. Bellum indefessum, inimicitiarum radix semper eadem: obruamus sapientiam « *quoniam inutilis est nobis et contraria est operibus nostris, et improperat nobis peccata legis, et diffamat in nos peccata disciplinæ nostræ.* » (7)

Contradixit philosophia antiqua veritati per Christum innotescenti, non argumentando quidem, sed deridendo primum. Verum ubi post veritatem liberantem abierunt nationes, ubi cathedræ et scholæ pestilentiæ evacuari incæperint, philosophia confugit ad Cæsarem: periculum insonavit, gladium acuit, tortorem paravit, unde

(1) Encycl. « *Aet. Patris.* »
(2) Sap. II. 2. 10.
(3) Plat. Apolog. Socrat.
(4) Coloss. II, 3.
(5) Ephes. II, 30.
(6) Luc. II, 34.
(7) Sap. loc. cit.

per ter centum annos, nuntia veritatis, Ecclesia sanguine martyrum purpurata refulget.

Ast hæc veritas in cruce plantata, sanguine profluo fæcundata, non peritura amplius vigebat. Venerunt postmodum filii diffidentiæ, hæretici, contra quos providus Deus suscitavit viros scientiâ sœculari et sapientia sanctorum potentes, quos Ecclesiæ Christi Doctores nuncupamus, Patres nostros veneramur. Ubi surgit error, obstat doctor; ubi intrat lupus, occurrit pastor conclamans Hilario « potius mori quam castam veritatis corrumpere virginitatem. » Mirum est quot praelia, hi pugiles veritatis sustinuerunt, quot dogmata fidei, quot doctrinas etiam naturales contra haereticos vindicarunt, et sic de die in diem veritatis posessionem firmaverunt.

Propius tamen intuenti, unum fit evidens: hanc pugnam esse partialem, litem esse de uno alterove puncto, non autem de integro doctrinæ corpore, et hac de ratione Patres, quorum vires quotidiano absumebantur agone, nondum integrum et completum veritatis corpus proponunt; sed singula tantum, hic illic, pro data occasione, tuentur.

Regi David datum fuerat parare aurum, lapides, et ligna cedrina de quibus fabricaretur domus Dei; Salomoni autem, ædificare templum Domino Deo exercituum Patres paraverunt lapides adamantinos et ligna cedrina veritatis, verum pro ædificatione templi, Deus elegerat sibi ex omni carne novum Salomonem, sapientiæ desponsatum, spiritu intelligentiæ obumbratum, qui in altitudine supernæ illuminationis constitutus, omnem simul quæ ante et retro erat veritatem in se complectens, omnesque hostes antiquos et venturos fulgure veritatis prosternens, rationem cum honore fidei subjiciens, fidei necessitatem per rationem imperans, mentem

humanam Christo contribulem faceret. Elegerat Deus ad tantum opus Patronum nostrum, sanctum Thomam Aquinatem, veritatis athletam splendidissimum. Si Patres antiqui rutilant veluti corona gemmarum quam Christus sponsus in frontem Ecclesiæ deposuit, unde Regina varietate splendoris circumdata refulget, ipse Thomas elevatus est super caput Ecclesiæ, « veluti sol qui orbem terrarum calore virtutum fovit, et doctrinæ splendore complevit. » (1)

II

Creverat inde a sæculo septimo in plagis Lybiæ christiani nominis osor infensissimus, bestia cruenta, in apocalypsi præsignata, quæ hostium omnium una superavit sævitiem : Philosophorum corruptionem, Neronis crudelitatem, Juliani perfidiam, sectam nominavi Mahometis. In hanc feram vorantem equites christiani irruerunt ense districto, sustinentes prælia Domini, ita ut vel in terra longinquâ splenderent gesta Dei per Francos. Sæculo tertio decimo, vulnerata, sed non domita bestia aliam viam, qua fidem everteret ingreditur : quod armis non successit, nunc doctrinâ tentat. Judaicâ stipati perfidiâ, apparuerunt doctores Arabes. Propositum illorum non erat, unum alterumve punctum doctrinæ titillare, sed ipsam fidem arguendo destruere, prædicando illam innaturalem, supervacaneam, immo impossibilem, eo quia mens humana omnium unica sit, eaque divina. Redit hic protoparentum tentatio « *Eritis sicut dii*, » quæ semper superbiam hominum illexit, et multorum ingenia seduxit. Nec

(1) Encycl. « Aet. Patris. »

defuerunt asseclæ nefandæ doctrinæ : ut enim apparuit, in Hispaniis, in parte Italiæ septentrionali, in ipsa Universitate Parisiensi propugnatores invenit.

Hora imminebat Ecclesiæ periculis plena, in qua timendum erat, non jam de fidei tantum, immo et de ipsius rationis naufragio; sed quo propiorem inimici veritatis sibi pollicentur triumphum, eo graviorem persentient manum Dei omnipotentis.

Suscitavit Deus in die illa hominem secundum cor suum, bellatorem strenuum, super quem requiesceret spiritus sapientiæ et scientiæ, qui liberaret Israel de manu Philistinorum. Mohameti opposuit Sanctum Thomam Aquinatem. Hic « *ingenio docilis et acer, memoria felix et tenax, vitæ integerrimus, veritatis unice amator, divina humanaque sapientia prædives,* » (1) afflante Spiritu sancto, « optavit et datus est illi sensus, » factusque est malleus quo contriti sunt inimici veritatis sæculorum omnium.

Assumpsit Thomas, ex fiducia divinæ pietatis, sapientis officium (2), quod est : veritatem stabilire et errorem contrarium expugnare (3); hoc illi datum est pensum vitæ, vitam impendere vero. Duplex in hoc congressu cum errore Aquinati patebat via; defensiva vel offensiva. Poterat enim insaniis Arabum opponere eloquii sacri veritatem, hæc erat via facilior : Poterat etiam, quia ex rationibus philosophorum impetebant dogmata revelata, ex ipsa ratione illorum argumenta suo pondere opprimere. Hanc viam, utpote nobiliorem, athleta nobilissimus elegit, et novus David mahometanum Goliath proprio ense obtruncavit. Ideoque, licet singulæ scientiarum sacrarum disciplinæ Aquinate

(1) Encycl. « Oct. Patris. »
(2) Summa Contra Gent. lib. I. cap. 2.
(3) Ibid. cap. I.

gaudeant patrono, privato tamen titulo, illum vindicamus nobis qui rei philosophicæ operam navamus. Per Te enim, o Angelice, obtinuit philosophia quod non modo in domo Reginæ laboraret ut famula, sed ipsius Dominæ, fidei nempe, existeret propugnaculum et antemurale.

Et quia « *sapientiam omnium antiquorum exquiret sapiens*, » (1) illud a se, per mirabile Dei donum, impetravit divus Thomas, ut omnium antiquorum unus sibi compararet doctrinas et stupenda memoria semel obtentas semper teneret coram. Hinc omni puncto emerita sunt encomia quæ scriptores sapientissimi Aquinati profuderunt « *nonnisi per Thomam Aristotelem intelligi posse* » (2) et iterum « *Si Patres legisti, nondum Thomam audisti; si Thomam legisti, Patres audisti* » (3). Tanto ditatus thesauro, athleta veritatis cum averrhoistis congreditur, sententias nefandas illorum collimat, ventilat omnes, et quod fuco rationis et fallaciâ vanæ philosophiæ in fidem moliuntur, a ratione etiam absonum, demonstrat; bellica tormenta angelica virtute confringit, et humanæ rationis osores contumeliosa fuga dispergit.

Hæc sane laus tua, Angelice Magister, omnino peculiaris, tuendo fidem Sanctæ Matris Ecclesiæ, ipsam rationem de interitu liberasti, et per rationis dictamina fidem, non modo naturæ humanæ consonam, non modo prudentem, sed imperatam et necessariam inconcusso oraculo decrevisti.

Cherub ille vere es tu, qui pennis suis arcam Dei tegit, Clypeus es inexpugnabilis, sub quo securi militant doctores veritatis. Universæ Ecclesiæ luminare es

(1) Eccli. XXXIX, 1.
(2) Complutenses in Dialect. Arist.
(3) Labbaeus, collect. Concil.

præfulgidum, candelabrum insigne per quod omnes qui vias vitæ et scholas veritatis ingrediuntur, lumen vident. Doctor es veritatis semper paratus ad reddendam rationem de illa quæ in nobis est spe, ut, te duce, maneamus inconfusibiles.

Hæc est victoria quam de falsis philosophis retulit Thomas, non tamen hic cessabunt laudes cum neque triumphi. Debellatis Mahometanis et Judaeis, ad novum opus Aquinas se succingit : non enim constituit illum Dominus super gentes, tantum « *ut evelleret et destrueret, sed insuper ut aedificaret et plantaret.* » (1) Ideoque rationales veritates omnes, quæ apud veteres sparsae et inconnexæ jacebant « *velut dispersa cujusdam corporis membra in unum collegit et coogmentavit miro ordine digessit et magnis incrementis adauxit.* » (2)

Magnopere Salomonis sapientiam divina commendant oracula, quod disputaverit super lignis, a cedro quæ est in Libano, usque ad hyssopum quæ egreditur de pariete; disputavit Angelicus de omnibus quæ humanæ rationi attingere fas est. De Deo glorioso, secundum quod ratiocinationis tactu attrectari valet, usque ad minimum esse quod est prope nihil. Quæ de Deo ratio balbutiendo resonare potest, quæ de ortu et naturâ creaturarum perspici queunt, proposuit; naturam humanam præsertim quæ quodammodo est omnia, proindeque in se principia continet discurrendi de omnibus, ad ultimos apices usque rimatus est. Animi indolem spiritualem, intelligentiæ vires et fines, voluntatis libertatem, actionum imputabilitatem angelico splendore illustravit, et invincibili firmitate roboravit. Hominis officia monastica, œconomica, politica non

(1) Jerem. I, 10.
(2) Encycl. « Æterni Patris. »

modo indigitavit, immo etiam quibus radicibus cordi insita sint conspicere fecit. Dum hæc perageret, angelico vere intuitu simul prævidit, quibus fallaciis, quibus armis hostes venturi veritatis ædificium impeterent; arma illis de manibus præripuit et enses illorum in vomeres et falces conflavit, quibus semina veritatis, in agriculturâ Dei, profundius injicerentur, facilius coliigi possent.

Ecce nunc rationalis veritatis templum, angelica manu exstructum, sæculorum serie probatum, sapientissimis miraculum, academiis venerabile, sacrosanctis conciliis commendabile, sanctissimis Pontificibus superexaltatum. Ad hoc templum, ad hoc armamentarium vox tua, o Pater beatissime, veritatis custos integerrime, nos convocavit. Erat haec vere « vox Domini super aquas, » in quibus peregrinarum doctrinarum fluctibus, vecordes et instabiles agitabamur. Hanc tuam vocem, o Pontifex sanctissime, audivit alma Mater nostra Insulensis, et quo arctiori vinculo amoris Tibi erat obstricta, eo cucurrit citius, et intravit tutius, vir enim obediens loquetur victorias, et per Thomam vincet Leo de tribu Juda.

Unum mihi nunc superesset declarandum, viri clarissimi, sine quo quid de Philosophia meritus sit Aquinas, vix suspicari potest: quomodo scilicet Angelicus rationem humanam errore purgatam, in veritate stabilitam, subjectam, piam et adorantem introducit in cellaria Regis, Verbi Domini. Ostendere vellem, quantum igniculum humanæ rationis confortavit, qua nobilitate auxit, quibus splendoribus irradiavit, dum illam fidei conjungit, et prout in hac nostra caligine fieri valet, secreta cælestia conspicere facit, ut, saltem hac ex parte, verecundia injiceretur doctoribus pestilentiæ.

de quorum grege non minimus nuperrime publice dicebat : « satagite viribus omnibus excludere mysterium, quia ubi intrat fides, occiditur ratio. » Verum temporis præfixi brevitas non permittit, nec sapientia vestra istis documentis eget.

Ecce tibi, o Angelice præceptor, symbolum meum, tenuissimum sane, quod in honorem tuum offere mihi datum est. Non quod volui, sed quod valui lætus obtuli. Et si hic deficiat vox mea, non tamen laus tua : vox enim mea quid est, nisi notula minima in magno concentu quem tibi hodie decantat totus orbis terrarum. Resonant te hodie pulpita sacra, narrant encomia tua academiæ, proclamant certatim scholæ catholicæ. O vere beatus es, Magister venerande, quia sapientiam tuam enarrant gentes, et laudem tuam annuntiat Ecclesia.

Vos autem, alumni dilectissimi, quod majoribus vestris vidistis sacrum et vos teneatis sanctum. Patronum habetis Angelicum. Si lucem quæritis, venite ad solem. Si Ecclesiæ Christi militiam vestram impendere constituistis, properate, Angelus « ipse docebit manus vestras ad prælium et ponet ut arcum æreum brachia vestra. (1) » Si sitibundi pectoris ardorem extinguere conamini, venite ad aquas fluvii Angelici et eritis « tanquam lignum plantatum secus decursus aquarum, cujus folium non defluet et quod dabit fructum suum in tempore opportuno. (2) »

Det igitur nobis, Pater misericordiarum, quæ Patronus noster cœlestis docuit, intellecta conspicere, quæ egit imitatione complere, ut Dominus Jesus, Agnus Dei, qui

(1) Psal. XVII, 35.
(2) Psal. I, 3.

Se nascens dedit socium,
Convescens in edulium,
Se moriens in pretium,
Se regnans *det* in prœmium,

nobis omnibus. Amen.

Jos. Steiger.
Philos. Schol. Prof.

LITURGIE

—

DES CÉRÉMONIES DE LA SAINTE MESSE

RÈGLES PARTICULIÈRES

—

10e article

—

Remarques sur les rubriques du canon de la Messe jusqu'à la consécration (*tit. VIII. Suite.*)

Les points spéciaux que nous avons à traiter ici sont : 1° les personnes qui doivent être nommées après les mots *Papa nostro* et *Antistite nostro N*; 2° ce qu'on doit observer au *Memento* des vivants; 3° les observations à faire au sujet de la prière *Communicantes*; 4° les règles à garder en disant *Hanc igitur* et *Quam oblationem*.

§ 1er. *Des personnes qui doivent être nommées après les mots* Papa nostro *et* Antistite nostro.

On observe, à cet égard, les règles suivantes.

Première règle. Après ces mots *una cum famulo tuo Papa nostro N*, le Prêtre exprime le nom du Pape régnant. Si le saint Siège est vacant, on omet ces paroles.

La rubrique du Missel est claire sur ce point (*Ibid.*

n. 2.) « Ubi dicit *una cum famulo tuo Papa nostro* N., « exprimit nomen Papæ; sede autem vacante, verba « prædicta omittuntur. »

Nota. Ainsi qu'il a été dit t. XXIII, p. 531, le Prêtre fait une inclination de tête vers le livre en prononçant le nom du souverain Pontife.

Deuxième règle. Après ces mots, *et Antistite nostro* N., le Prêtre nomme l'Evêque du lieu où il célèbre.

Cette règle résulte de la rubrique du Missel (*Ibid.*) « Ubi dicitur *et Antistite nostro* N., specificatur nomen « Patriarchæ, Archiepiscopi, vel Episcopi Ordinarii « in propria diœcesi. »

Troisième règle. On nomme au canon de la Messe l'Evêque du lieu aussitôt qu'il est préconisé et a pris possession de son siège, quand même il n'aurait pas encore reçu la consécration épiscopale ni même les ordres sacrés.

Cette règle résulte du décret suivant. « Ex parte Ma- « gistri cæremoniarum metropolitanæ ecclesiæ Hispalen « S. R. C. humillime supplicatum fuit, quatenus « infrascriptum dubium declarare dignaretur : An « Celsitudinis Regalis Ludovici D. Cardinalis Infantis « Hispaniarum Toletanæ, Hispalensis ecclesiarum « administratoris, et possessoris, licet sacris destituti « ordinibus, nomen in canone Missæ, collecta et « præconio sit exprimendum ? S. eadem R. C., audito « prius voto unius ex Apostolicarum cæremoniarum « Magistris, respondendum censuit : Affirmative. » (Décret du 19 janvier 1743. n° 4135.)

Quatrième règle. Un Evêque qui administre un diocèse en qualité de Vicaire Apostolique, de Vicaire capitulaire ou d'Administrateur Apostolique ne peut être nommé au canon de la Messe.

Cette règle est appuyée sur les décrets suivants.

1er Décret. *Question.* « Se in tempo di sedia va- « cante, si Romana come diocesana, si debba nel canone « della Messa dal Sacerdote nominare altri in cambio

« dei passati Pontefici, o Vescovi, oppure basti tacere « quello che vaca ? » *Réponse*. In loco defuncti nemo « alius nominari debet. » (Décret du 15 sept. 1668. n° 2452, q. 12.)

2° Décret. *Question*. « An Episcopus civitatis Ducalis « modernus Administrator ecclesiæ Sartinaten..... « debeat in canone memorari per Sacerdotes cele- « brantes ? » *Réponse*. « Negative » (Décret du 22 août 1722. n° 3952. q. 6.)

3° Décret. *Question*. « Decreta quæ dicunt Vicarium « Apostolicum eadem non posse in suo vicariatu ac « Episcopi in sua diœcesi, et eis plura prohibeat, inter « quæ adest favor nominari a Sacerdotibus in canone « Missæ, tacent omnino de Administratoribus Apos- « tolicis, unde concludendum videtur præsertim Admi- « nistratorem Apostolicum diœcesis Pekinensis ut « talem non attingi a variis his laudatorum decretorum « prohibitionibus in diœcesis suæ administrationem, et « eadem ibi posse ac proprius Episcopus : nominari a « Sacerdotibus in canone Missæ, etc. Potestne præ- « sens Administrator Pekinensis in locis suæ adminis- « trationis Apostolicæ prudenter sequi hanc suam « interpretationem ? » *Réponse*. « Negative in omnibus, « juxta enunciatum decretum in una Sartinaten. die « 22 août 1722 » (Décret du 9 mai 1857. n° 5239.)

Cinquième règle. Les Prêtres qui sont sous la juridiction d'un autre Evêque et les Religieux exempts doivent toujours nommer l'Evêque diocésain, même dans l'église propre des Religieux.

Cette règle ressort d'abord de la rubrique du Missel. Après les paroles citées à l'appui de la deuxième règle, on lit : « Et non alterius Superioris, etiamsi Celebrans « sit omnino exemptus, vel sub alterius Episcopi « juridictione. »

Elle est, en outre, appuyée sur les décrets suivants.

1er Décret. *Question*. « Ex. parte Archiepiscopi « Ulixbonen. petitum fuit : An liceat Sacerdotibus

« Missam celebrantibus mutare, vel addere aliqua ex « his quæ sunt in Missali ordinario ? v. g. poterunt-ne « fratres vel monachi cujuscumque ordinis, ubi dicitur « summus Pontifex noster Paulus, et Antistes noster « Joannes, tacere Antistitem Ordinarium, et nominare « superiores suos tam in canone Missæ quam in « oratione ? et dato quod teneantur semper nominare « Ordinarium, quæritur quomodo et a quo compellendi « sint ? » *Réponse*. « Nihil omnino mutandum, adi- « mendum, vel addendum per quoscumque clericos vel « Presbyteros sæculares, vel per fratres, monachos, « aut cujusvis Ordinis regulares ex his quæ in Missali « ordinario tam in rubricis quam in nigro præscribun- « tur, et multo minus in canone. Qui secus fecerint, « temeritatis notam incurrere et animadversione « dignos esse censuit, et eos Religiosos qui Antistitis « nomine tacito, ejus loco in precibus sive in canone « suæ Religionis Superiorem nominant, contra chari- « tatem facere » (Décret du 12 nov. 1605. n° 285.)

2e Décret. « In canone nomine Antistitis non sunt « nominandi superiores Regularium » (Décret du 13 fév. 1666. n° 2363, q. 11.)

3e Décret. *Question*. « An in ecclesiis a juridictione « Episcopi diœcesani exemptis in sacro canone dicenda « sint hæc verba, videlicet, *et Antistite nostro* N.... ab « Abbatibus et Prælatis regularibus Ordinis S. Bene- « dicti Galliarum ? » *Réponse*. « Nomen Episcopi « diœcesani exprimendum est... et non aliorum » (Décret du 8 avril 1690. n° 3208, q. 1.)

Sixième règle. 1° On omet les mots *et Antistite nostro* toutes les fois que le siége épiscopal est vacant et lorsqu'on célèbre à Rome. 2° On l'omet encore si le lieu où l'on célèbre n'est pas soumis à la juridiction d'un Evêque.

La première partie de cette règle est exprimée dans la même rubrique. « Si vero Episcopus Ordinarius illius

« loci sit vita functus, prædicta verba omittuntur, quæ « etiam omittuntur ab iis qui Romæ celebrant. »

La deuxième partie est la conséquence de cette rubrique, et est enseignée par les plus célèbres liturgistes. « In locis autem, dit Bauldry (*Ibid.* tit. 8, « note 2), quæ nullius sunt diœcesis... nullus nominatur « Antistes, et ibidem omittuntur hæc verba, *et Antistite* « *nostro*. Ita periti. » Bisso dit la même chose (l. *n*, n. 36, § 3.) « Quinam nominandus erit Antistes, si « Missa celebretur in loco qui sit nullius diœcesis? « Respondeo nullum esse nominandum, ideoque « omittenda illa verba *Antistite nostro*. » Quarti dit aussi (part. II, tit. VII, *Dubia*, sect. I. *Dub.* 2) : « Quis- « nam Episcopus nominari debeat in locis quæ sunt « nullius diœcesis... ? Vera sententia meo judicio est « neminem esse nominandum, sed omittenda esse illa « verba, *et Antistite nostro*. » Merati donne la même règle (*Ibid.* n. 4.) « Ecclesia quæ nullius diœcesis est « caret Episcopo; unde videtur comparanda cum ea in « quo Episcopus est defunctus, et sic debent omitti illa « verba in canone : *et Antistite nostro*. »

Nota 1°. Gavantus, suivi par plusieurs liturgistes, enseigne que, dans les pays non soumis à la juridiction d'un Evêque, on nomme l'Evêque le plus voisin, qui, pour l'ordinaire, vient remplir dans ce lieu quelques fonctions du ministère épiscopal; mais comme on le comprend facilement, ce cas ne peut être assimilé qu'à celui de la vacance du siége, ou de la présence à Rome, dont le souverain Pontife est l'Ordinaire.

Nota 2°. Plusieurs auteurs observent qu'un Prêtre qui ne saurait pas le nom de l'Evêque, dirait *Antistite nostro* sans rien ajoûter. Dans certaines sacristies, on trouve le nom de l'Évêque écrit sur un carton. Ce carton est placé dans un lieu où il peut être vu facilement, comme devant la piscine où le Prêtre se lave les mains ou devant le buffet où l'on se revêt des ornements. On ne saurait trop recommander cet

usage, surtout pour les églises où il se présente fréquemment des Prêtres étrangers. On ferait bien d'afficher aussi le nom du titulaire de l'église, qui doit être nommé dans l'oraison *A cunctis*, et la note des oraisons que l'Ordinaire aurait prescrites.

§ 2. *Du* Memento *des vivants.*

Nous avons vu, t. XLIV, p. 373 et 379, comment le Prêtre se tient au *Memento* des vivants. Les auteurs enseignent généralement qu'il s'arrête pendant le temps de la récitation d'un *Pater*.

On peut, à volonté, exprimer à voix basse ou seulement recommander mentalement les personnes pour lesquelles on a l'intention de prier. Merati donne, d'après Serannus, la formule suivante. « Memento, « Domine, famulorum famularumque tuarum, pro quo, « vel pro quibus in particulari sacrificare debeo; paren- « tum, fratrum, sororum, consanguineorum, et « amicorum meorum omnium, quibus fui gravamen, « scandalum, et occasio peccandi; omnium benefacto- « rum meorum in spiritualibus et temporalibus; « omnium mihi commissorum in genere et in specie; « omnium Episcoporum, Sacerdotum et ministrorum « Ecclesiæ catholicæ; omnium Principum temporalium « cum suis ministris; omnium inimicorum meorum, et « omnium fidelium viventium ad dimissionem culpæ « et largitionem gratiæ, et donorum : omnium hære- « ticorum, schismaticorum, excommunicatorum et « infidelium ad conversionem, et tandem omnium « eorum pro quibus et vis, et scis me debere orare, et « illo gradu, et pro illis rebus in quo et pro quibus « teneor offerre. » Le Prêtre pourrait relire de temps à autre cette prière, ayant chaque jour les intentions qui y sont renfermées. En ajoutant une mention spéciale du souverain Pontife, elle paraît complète.

§ 3. *De la prière* Communicantes.

Cette prière commence par les paroles suivantes : « *Communicantes, et memoriam venerantes, in primis* « *gloriosæ semper Virginis Mariæ, Genitricis Dei et* « *Domini nostri Jesu Christi.* » Au mot *Mariæ*, le Prêtre fait vers le livre l'inclination de tête appelée *minimarum media*, et au mot *Jesu Christi*, il fait vers la croix l'inclination de tête appelée *minimarum maxima*. Ces règles résultent de ce qui a été dit t. XXIII, p. 250, 514 et 518. Bisso et Merati enseignent qu'après avoir incliné la tête au mot *Mariæ*, le Prêtre ne se relève pas, mais se tourne vers la croix et incline un peu plus profondément la tête en disant *Jesu Christi*. Les autres auteurs ne se préoccupent pas de ce détail, et on peut, ce semble, regarder la chose comme indifférente. Les seules recommandations à faire sont, d'abord, de ne pas omettre ces deux inclinations, puis de ne pas les confondre. Le Prêtre incline d'abord la tête vers le livre au mot *Mariæ;* après cette inclination, il se redresse ou demeure dans la même position; en disant *Genitricis Dei et Domini nostri*, il se tourne vers l'autel et fait l'inclination à la croix en disant *Jesu Christi*, puis il se redresse, se retourne vers le Missel et continue. Il évite aussi les défauts signalés t. XLIII, p. 261.

Nous avons vu t. XXIII, p. 526, quels sont les saints dont les noms se trouvent dans cette prière.

§ 4. *Des prières* Hanc igitur *et* Quam oblationem.

Nous avons vu t. XLIV, p. 287, comment le Prêtre tient les mains en disant la prière *Hanc igitur oblationem*.

En disant *Per Christum Dominum nostrum, Amen*, il

rejoint les mains, et dit dans la même position la prière suivante, jusqu'au mot *quæsumus*. La rubrique est expresse sur ce point (*Ibid.* n. 4) « Ad illa verba *Per Christum Dominum nostrum* ... jungit manus, et « sic prosequitur *Quam oblationem tu Deus in omnibus* « *quæsumus.* » Il fait ensuite trois signes de croix sur le calice et l'hostie en disant les paroles *benedictam, adscriptam, ratam,* puis deux autres, l'un sur l'hostie seule, l'autre sur le calice seul, en disant *Corpus* et *Sanguis.*

Mais, après le mot *ratam,* pendant lequel doit se faire le troisième signe de croix, le Prêtre doit dire *rationabilem acceptatilemque facere digneris.* Dans quelle position tiendra-t-il les mains en disant ces paroles ? la rubrique n'en parle pas; on lit seulement : « Et « cum dicit *benedictam, adscriptam, ratam,* communiter « signat ter super hostiam et calicem simul ; deinde « cum dicit *ut nobis Corpus,* separatim signat semel « super hostiam tantum, et cum dicit *et Sanguis,* semel super calicem tantum.»

Les auteurs donnent sur ce point trois solutions différentes.

Suivant la première, le Prêtre fait plus lentement le troisième signe de croix : en le faisant, et en conduisant la main au dessus de l'hostie, il dit : *ratam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris, ut nobis.* Tel est l'enseignement de Gavantus (t. I, part. II, tit. VIII, l. 10) : « Cruces fiunt continenter, non « interrupte, tres; et postea post brevem moram aliæ « duæ, dispensando verba apposite. » Bauldry dit la même chose avec un peu plus de détail (*Ibid.* note 2.) « Illæ quinque cruces fiunt continuate, non interruptæ, « tres, et post brevem morulam aliæ duæ, neque « interrumpuntur junctione manuum aut alia ratione « ad ea verba *acceptabilemque* etc. dispensando verba « apposite. » Bisso donne la même règle, condamne plus positivement encore l'usage de joindre les

mains à ce moment, et constate que cette pratique n'est pas d'accord avec la rubrique (*Ibid.* § 53.) « Non jungantur vero manus ad ea verba *acceptabilem* « etc. ut multi imperiti præter rubricam agunt. » Cavalieri dit aussi (*Ibid.* c. XVIII, n. 11) : « Quæ « quinque cruces faciendæ sunt continuate, non inter- « ruptæ, tres scilicet primum, et post brevem morulam « aliæ duæ, neque debent interrumpi manuum junc- « tione aut alia ratione ad ea verba *acceptabilemque* etc.

Un second sentiment, suivi par A Portu, consiste à faire poser la main droite sur l'autel en disant ces paroles. Turrinus permet aussi de le faire. Mais il ne semble pas utile de s'arrêter ici : cette pratique semble tout-à-fait insolite. On pourrait peut-être permettre de joindre les mains par la raison qu'alors il n'y a aucune cérémonie à faire, en vertu du principe énoncé t. XLIII, p. 371; mais ce n'est pas le moment de tenir les mains posées sur l'autel de chaque côté.

D'après le troisième sentiment, auquel Bauldry, Bisso et Cavalieri font allusion, le Prêtre joindrait les mains en disant ces paroles. Telle est l'opinion de Merati, qui attribue au désir d'aller plus vite la préférence pour le premier sentiment, et appuie son enseignement, non pas précisément sur le principe dont nous venons de parler, mais sur ce qui est dit t. XLV, p. 259, à savoir, qu'on joint toujours les mains avant de bénir quelque chose. Le savant liturgiste signale les trois opinions, et exprime son sentiment comme il suit. (*Ibid.* n. 16) « Hoc loco examinamus, an quinque « prædictæ cruces, id est tres priores communes, et duæ « posteriores particulares, interrumpendæ sint ad illa « verba intermedia, *rationabilem acceptabilemque facere* « *digneris*. Plerique cum nostro Gavanto rubricarum in- « terpretes docent, non interrupte cruces esse faciendas, « Celebranti suadentes, ut prædicta verba dispenset « apposite; quam sententiam in praxi omnes fere « Sacerdotes sequuntur : præscribunt alii, ut Sacerdos

« cruces interrumpat, et in illorum recitatione verbo-
« rum, dexteram super altare deponat, ne in aere
« otiosa maneat. Ita A Portu. Turrinus vero mediam
« sententiam tenet, dicens inspiciendum esse, quanam
« celeritate, vel tarditate proferantur hæc verba, et
« juxta illas gestus esse formandos, quia si quis lentus
« sit, poterit manum declinare super altare ; quod si
« sine mora proferantur et cum aliqua celeritate, tum
« locum habebit Gavanti dictum, quod communiter
« observari contingit, cum nimium nimiumque gau-
« deant brevitate moderni : hæc Turrinus. Alii
« tandem docent manus esse jungendas, quos inter
« Splendianus, Andreas Pennazi in Epitome sacrorum
« rituum, ubi sententiam hanc docte propugnat. »
L'auteur fait alors mention du sentiment de Bisso pour le combattre. Il continue dans les termes suivants.
« Postremam hanc opinionem Bissus imperitiæ ac-
« cusare non dubitat ; sed sapienter facere omnino
« mihi videntur qui ita se gerunt : nam rubrica diserte
« præscribit, ut cum Sacerdos dicit *benedictam, ad-*
« *scriptam, ratam*, tres cruces communes faciat, hinc
« unumquodque ex illis verbis media cruce partitur ;
« ergo tres cruces communes jam debent esse com-
« pletæ quando recitanda sunt illa verba *rationabilem*
« etc., ac proinde mora aliqua secernendæ sunt a
« duabus posterioribus. Quid igitur Sacerdos faciet ?
« Num dexteram geret in aere suspensam ? id perquam
« indecorum est : num super altare deponet ? id silet
« præsentis rubricæ textus, et pugnat cum altera
« rubrica Missalis, tit. VII, ubi hæc lego : *Postea erectus,*
« nimirum Sacerdos, *elevans oculos, manusque expan-*
« *dens, et statim jungens ante pectus (quod semper facit,*
« *quando aliquid est benedicturus) dicit Veni sanctificator.*
« Itaque a rubrica præceptum est, ut quotiescumque
« Sacerdos aliquid benedicturus est, jungat manus ante
« pectus ; atqui, post ea verba *rationabilem* etc. Sa-
« cerdos immediate benedicturus est singulariter

« hostiam, et singulariter calicem : ergo ad illa verba, « ex generali rubricæ dispositione, debet jungere « manus, præsertim quia eo tempore utraque manus « est libera : quare imperitiæ arguendi non sunt qui « rubricam tam accurate sequuntur ; sed eorum potius « corrigendus est error, qui nulla ducti ratione, vel « dexteram super altare deponunt, vel sine interrup- « tione quinque prædictas cruces efformant.»

Le sentiment de Merati est suivi par Janssens (*Ibid.* n° 46.) Les raisons qu'il apporte ne semblent cependant pas convaincantes, et l'observation de Bisso paraît tout-à-fait fondée. La rubrique ne suppose pas l'interruption que demande Merati : en la suivant pas à pas, le Prêtre dit les paroles *rationabilem acceptabilemque facere digneris, ut nobis*, en portant la main au-dessus de l'hostie : il le fait lentement pour avoir le temps de prononcer ces paroles, de même qu'à la Messe chantée, il ralentit certains mouvements pour avoir le temps de prononcer en chantant ce qu'il prononcerait plus promptement s'il ne chantait pas. La jonction des mains prescrite avant le signe de croix a eu lieu avant *benedictam* et après *ratam*, il n'y a plus lieu d'appliquer cette règle. Tout au plus pourrait-on permettre de joindre les mains en vertu du principe énoncé t. XLVI, p. 371, que le Prêtre joint les mains quand elles sont inoccupées ; mais il n'y a aucune prescription en ce sens, et le raisonnement de Bisso paraît très juste. Aussi, à l'exception de de Herdt et de M. Bouvry qui ne se prononcent pas, et de M. Hazé qui embrasse le sentiment de Merati, les auteurs modernes enseignent que le Prêtre, après avoir dit *ratam*, porte lentement la main droite sur l'hostie en disant les mots suivants jusqu'à *ut nobis*. Baldeschi fait dire toutes ces paroles en faisant lentement le troisième signe de croix (*Ibid.* n. 76.) « Fa tre croci comuni sul'oblate, dicendo alla « prima *benedictam*, alla seconda *adscriptam*, alla terza, « che si fa più adagio, *ratam*, *rationabilem*, *acceptabi-*

« *lemque facere digneris.* » Falise dit aussi (*Ibid.*) « Ob-
« servant de faire le dernier signe plus lentement, de
« manière à le terminer avec la phrase. » Carpo indique à peu près la même chose (*Ibid.* n. 45.) « Ter
« dextera signat super hostiam simul et calicem, ad
« primam crucem dicens *benedictam*, ad secundam
« *adscriptam*, ad tertiam *ratam* : dehinc prompte sub-
« jiciens « *rationabilem acceptabilemque facere digneris*,
« lente dexteram retrahit ad pectus, atque hæc dicens,
« *ut nobis Corpus*, semel signat super hostiam tantum,
« dicens *et Sanguis*, semel super calicem tantum. »
Mgr de Conny donne la même règle que Baldeschi et Falise, et met au bas de la page la note suivante (*Cérém.* 3e éd. p. 144) : « Quelques auteurs voudraient que le
« Célébrant, après avoir fait le troisième signe de
« croix au mot *ratam*, posât la main sur l'autel en
« disant les paroles qui suivent jusqu'à *Corpus*; d'autres
« auteurs, à la suite de Gavantus, indiquent la méthode
« qui nous semble préférable, de prononcer ces
« paroles en achevant le signe de croix de *ratam* ; et
« pendant qu'on ramène la main pour faire le signe de
« croix spécial sur l'hostie, à *Corpus*. » Mgr Martinucci est encore plus positif (*Ibid.* n. 81.) « Continuabit
« *Quam oblationem* usque ad verbum *benedictam* : quod
« proferens imponet altari sinistram, tresque efficiet
« cruces communes super oblata, primam ad verbum
« *benedictam*, alteram ad *adscriptam*, tertiam ad *ratam*;
« dicens autem *rationabilem acceptabilemque facere dig-*
« *neris*, ne manum dexteram ponat super altare vel
« rursus jungat sinistræ, aut suspensam teneat, se
« disponet ad incipiendam primam ex alteris crucibus
« quas erit facturus, manum lente ferens quo loco in-
« cipienda est linea recta. »

Le premier sentiment, comme il est facile de le voir, est beaucoup plus autorisé : il est conforme à la rubrique, il est plus naturel, attendu que le temps de poser la main droite sur l'autel ou de joindre les mains

serait très court. On ne voit donc aucun doute qu'il n'y ait lieu de s'en tenir à cette manière de faire.

Après avoir dit *et Sanguis*, le Prêtre continue *fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Jesu Christi*. En disant ces dernières paroles, il élève les mains, puis les rejoint, et incline la tête en disant *Jesu Christi*. Tel est le texte de la rubrique : « Deinde elevans et jungens ma- « nus ante pectus, prosequetur *fiat dilectissimi Filii tui* « *Domini nostri Jesu Christi*. » Après avoir fait le signe de croix sur le calice, il écarte la main droite et élève la main gauche, élève ensuite lentement les deux mains ensemble, de manière à les rejoindre en disant *Jesu Christi* et en inclinant la tête. Ce mouvement est l'expression d'une douce allégresse et d'une pieuse admiration à la pensée du grand prodige qui va s'opérer.

P. R.

BIBLIOGRAPHIE

BANNEZ ET MOLINA, *par le Père Th. de Régnon, de la Compagnie de Jésus.* — Paris, H. OUDIN, rue Bonaparte, 51.

Bannez et Molina, avec ce titre, le livre du P. Th. de Regnon est bien sûr d'exciter la curiosité des théologiens. Nous eumes, il y a quelques jours, par une heureuse occasion, le plaisir de le lire, et, tout en lisant, nous faisions nos réflexions personnelles. Nous décernions beaucoup de louanges à l'auteur : nous formulions aussi, mais avec hésitation, quelques légères critiques. Il nous permettra de lui faire part des unes et des autres.

L'introduction nous apprend dans quelles vues ce livre a été publié. Un jésuite allemand a fait un ouvrage plein d'érudition sur les controverses qui divisent les écoles théologiques au sujet de la grâce et du libre arbitre : — *Controversiarum de divinæ gratiæ liberique arbitrii concordia, initia et progressus enarravit Gerardus Schneemann S. J. — Friburgi Brisgaviæ, sumptibus Herder, 1881.* — « Il a réuni quelques citations où Molina est traité de telle façon, que nous « taire, dit-il, serait déserter une cause qui touche de « près à l'honneur de notre Compagnie. Du reste, ces « attaques ne sont pas un mystère pour ceux qui « savent quels auteurs thomistes sont maintenant en « faveur dans les séminaires, et quel dédain Billuart « affecte pour Molina. » (Introd. p. VIII).

Donner l'analyse du livre de son confrère, pour réprimer l'audace des trop ardents contradicteurs de Molina, et pour tenir en respect Billuart qui se relève, tout poudre qu'il est, prêt à combattre encore les jésuites, tel est le but du P. Th. de Regnon. Mais il n'a pas résisté à la tentation (et il a bien fait) de dire lui-même sa manière de voir sur la cause en litige. Après avoir retracé l'histoire de la controverse en suivant pas à pas le Père Schneemann, il a écrit ses propres pensées sur le thomisme et le molinisme.

« D'où vient la différence entre la grâce suffisante « et la grâce efficace ? Cette différence consiste-t-elle « soit dans la nature même de la grâce efficace, soit « dans quelque prémotion physique qui l'accompagne?.. « Au contraire, dépend-il véritablement du libre « arbitre que la même grâce soit ou bien suffisante, « ou bien efficace, » (P. 7) tel est aujourd'hui le point précis de la discussion. Les molinistes soutiennent le dernier parti ; les thomistes, avec Bannez, ont embrassé le premier. Mais la lutte avait commencé sur un terrain moins large. C'était affaire surtout entre Jésuites et Dominicains. Les généraux des deux ordres s'abouchent et formulent nettement leurs prétentions respectives ; ils ne s'entendent pas. C'est la guerre. Le Général dominicain choisit une forte position d'attaque. Retranché derrière l'autorité de saint Augustin et de saint Thomas, harcelant de là son adversaire Acquaviva, il l'oblige à rester sur la défensive pour sauver Molina dont le livre devenait, par la force des choses, la forteresse qui renfermait l'honneur de la Compagnie de Jésus. Molina est-il d'accord avec St-Augustin et St-Thomas, ou bien sa doctrine est-elle opposée à la doctrine de ces deux grands Docteurs ; en particulier, le Dominicain Bannez n'a-t-il pas mieux compris que le Jésuite Molina la théologie de l'Ange de l'École, c'était la question posée. Les Jésuites se voyaient forcés de combattre le soleil dans les yeux.

Le chef de l'Église Clément VIII, favorable aux fils de saint Dominique avait voulu qu'ils prissent d'abord cet avantage. Ceux-ci mettront donc tous leurs efforts, non à discuter le fond de la doctrine, mais à faire condamner l'ouvrage de Molina. L'ardeur déployée des deux côtés dans la lutte s'explique-t-elle par le seul zèle pour la pureté du dogme? Hélas! Ici, avec une entière franchise, une vraie impartialité, l'auteur donne à chaque parti ce qui lui revient. (pp. 25, 28).

La tactique des partisans de Bannez, c'était d'isoler Molina, de l'isoler des siècles passés et de l'ancienne doctrine de l'Église. Pour le théologien, être isolé, c'est être vaincu d'avance. On criait donc à la nouveauté contre le Molinisme. Mais sur quoi reposait une pareille accusation? Le novateur n'était-ce pas Bannez? St-Augustin et St-Thomas eurent-ils jamais les idées qu'il leur prête? (pp. 9, 14). Quarante ans avant l'apparition du livre de Molina, un dominicain, Pierre Soto, remarquait avec tristesse que la Faculté tout entière de Paris, s'éloignait de la doctrine des décrets prédéterminants (p. 22). Et que dire à ce témoignage de Bellarmin? « Dans une conférence de théologiens qui précéda la sixième session (au Concile de Trente) deux religieux exposèrent le système de la prédétermination du libre arbitre. Mais il fut mal accueilli parce qu'il ne paraissait pas bien catholique » (p. 20). Il faut entendre aussi les propres frères de Bannez faire des aveux à son préjudice.

Tout cela est dit avec la prestesse de style, la verve, l'entrain d'un soldat de la vaillante compagnie. Une seule assertion, dans ces premières pages, pourrait sembler hardie : « Nulle part, dans les œuvres de st Thomas, on ne trouve mentionnée d'une manière explicite la difficulté énorme qu'éprouvent les Bannéziens à sauvegarder la liberté humaine. Cette difficulté n'a pas été soupçonnée par saint Thomas... » (p. 14). Si cette phrase passe sous les yeux des tho-

mistes, à coup sûr, ils citeront, pour la philosophie, » s. Th. *De Potentia*, q. III, A. VII, ad 12m, et pour la théologie, le commentaire sur l'Epître aux Romains, c. IX, Lect. III. Et ils croiront triompher.

Revenons à l'histoire. Les Jésuites sont loin de gagner du terrain. Déjà, on écrit d'Espagne que Molina va être condamné. Les censures à Rome sont toutes prêtes; mais le dossier du procès se trouve si volumineux, qu'en le voyant, le Pape ne peut retenir une exclamation d'effroi, « Que d'écritures ! » Et flatteurs d'insister par un compliment tiré des circonstances (p. 35). Après de longs débats dans ces fameuses assises qu'on appelle les *Congrégations de auxiliis*, tout paraît perdu pour les jésuites. Seul, le grave Bellarmin, avec une imperturlable assurance, déclare que rien n'est compromis, et que la définition ne se fera pas (p. 39). En effet, Clément VIII ajourne la décision. Et il meurt. Paul V, son successeur, ayant repris le procès après quelque temps, décide, à l'ébahissement des thomistes, que les choses resteront dans le *statu quo*. Ordre est donné aux partisans de l'une et de l'autre opinion, d'éviter réciproquement les qualifications injurieuses. Les jésuites manifestèrent leur joie. Billuart s'en offusque, ce qui ne prouve pas du tout que sa cause soit la bonne (p. 47).

Pourquoi ne pas l'avouer ? Nous aimons à entendre critiquer Billuart ; d'abord, parce que dans son excessive préoccupation de nous faire admettre les idées thomistes sur la grâce, il revient sans cesse à la polémique, au lieu d'exposer avec abondance et plénitude les vérités de la foi, la substance même du dogme de la grâce. Un pareil système pourrait avoir le résultat de faire regarder par les étudiants en théologie l'un de nos plus beaux traités, comme une suite fastidieuse d'opinions et de querelles entre scolastiques. Et puis, Billuart ne se souvient guère de la recommandation de Paul V, et il manque à l'urbanité. Parlant de la

théorie moliniste sur la science moyenne, il s'exprime en ces termes : *Quod spectat rei veritatem, dicimus, nec esse Molinæ fœtum, nec ex Patribus haustam, sed ex ipsis Sepemilagianis, ut constat...* » (Billuart, De Deo, de Scientia media, Diss. 6ª a. 6, nota 3°). L'auteur du livre que nous analysons a plus de générosité. Parlant de l'embarras et de la stupeur qu'éprouvèrent les Dominicains lorsque les Jansénistes voulurent abriter leur hérésie derrière les théories bannéziennes, il écarte de son esprit et de l'esprit du lecteur, toute idée de rapprochements odieux. N'aurait-il pas néanmoins quelque chose de trop, page 73 ? « Il n'est jamais bon de faire alliance avec les hérétiques, même contre un ennemi commun. Les domincains en firent l'expérience douloureuse, etc. » Cela paraît un oubli, surtout après le bel éloge du zèle des Frères Prêcheurs contre la nouvelle secte (p. 68).

Nous arrivons à l'exposé des doctrines. Bannez vient le premier. « Dominique Bannez est historiquement une des grandes figures d'une époque féconde en théologiens » (p. 79). Esprit austère et puissant, dans sa métaphysique, dans sa théologie, il ne marche pas sur la terre. D'un essor, il s'élève jusqu'à Dieu et cherche en l'Etre infini la raison de tout. Dieu, « dit-il, étant la cause de tout être, ne présuppose rien « qui soit fait par un autre, rien dont lui-même ne « soit cause, et, par conséquent, il détermine tout et « n'est déterminé par rien » (Schneemann, p. 203). Tout acte humain et chacun des modes de cet acte sont déterminés et causés immédiatement par la volonté efficace de Dieu (Regnon, p. 81). « Bannez enseigne « que tout effet est voulu absolument par Dieu... Donc « sous la divine providence, tombe toute opération « du libre arbitre, même le péché, *directe*, en tant « qu'il est opération ; *permissive*, en tant qu'il s'éloigne « de la règle. On croit trouver cette doctrine dans « saint Thomas, I-II, q. 79, A. 2 » (p. p. 83, 84, 85).

« La prescience de nos actes les plus libres ne sera « donc que la conscience que Dieu possède de ses « propres décrets déterminants. La prédestination est « un décret par lequel Dieu décide qu'il prédéterminera « par un secours efficace la volonté de l'élu pour le « pousser infailliblement à une fin voulue d'avance. « La réprobation est-elle aussi un décret positif (?) « parce qu'elle n'est autre chose qu'une sorte de « prédestination à la mort éternelle pour manifester « la justice vindicative » (p. p. 87, 88, 89).

Cependant l'homme qui se damne n'est perdu que par sa faute ; il a reçu des secours surnaturels et des avis de la divine providence l'invitant au repentir. « Autre est le don de pouvoir faire pénitence, et autre « le don de faire pénitence » p. 107. *Un poco più di luce.*

Hâtons-nous d'ajouter que ceux qui défendent aujourd'hui les doctrines de Bannez les ont grandement mitigées : les explications sont devenues plus claires, les conclusions plus douces. Cependant, lorsque les thomistes disent, pour la consolation des âmes timides, que le décret de réprobation qui pèse sur un certain nombre de malheureux, avant toute considération de leurs actes, doit être regardé en Dieu comme une condamnation plutôt négative que positive, comme un simple refus et moins qu'un refus d'admission ou d'élection, il reste sous ces belles paroles un grand mystère à éclaircir.

Mais comment donc la doctrine si dure du Maître reussit-elle à se faire accepter? La réponse à cette question très curieuse a fourni au P. de Regnon une de ses pages les plus piquantes. « Nous sommes en « Espagne, à la dernière moitié du XVIe siècle. Deux « races sont en présence dont le sang bout de haine... « En ce temps-là, Bannez enseigne. «..... Son ensei- « gnement plaît à l'auditeur, car pour lui, le prédestiné,

« c'est l'Espagnol ; le réprouvé, c'est le chien de « Maure » (p. 93, 94, 95).

Il y a peut-être aujourd'hui des professeurs qui, pour faire admettre par leurs disciples l'enseignement bannézien sur la grâce, auraient besoin d'avoir dans leur pays quelques rejetons d'Abdérame propres à recevoir, sur leurs damnées épaules, le poids des terribles décrets, tandis que les fidèles sujets du royaume chrétien envisageraient pour leur compte la douce perspective de l'élection.

Parlons du système de Molina. Il repose sur ce que les philosophes et les théologiens appellent en Dieu, la science moyenne, *scientia media*. Pour savoir si je serai élu ou condamné, il n'est pas nécessaire à Dieu de le régler d'avance par un décret. Il le sait, parce qu'il est présent par son intelligence infinie à toute vérité du passé, du présent et de l'avenir. « Or, c'est « la prescience, dit Molina, qui donne à la Providence « le caractère de prédestination, car celle-ci n'est « autre chose qu'une providence prévue de toute « éternité. Afin de mieux expliquer cette doctrine, il « convient d'étudier la prédestination sous trois as- « pects, comme prédestination à la grâce, comme « prédestination à la gloire, et comme prédestination « totale, c'est-à-dire, embrassant à la fois la gloire et « la grâce. » Distinction capitale. Pour l'avoir négligée, plus d'un théologien thomiste a fait, non sans beaucoup de peine, avec les textes de la tradition et de l'Ecriture, des arguments qui tombaient de leur hauteur à côté de la question. Nous n'entrons pas plus avant, en ce moment, dans l'examen du molinisme. Nous allons y revenir dans les observations que nous réservons pour la fin de ce travail. On a fait à Molina un singulier reproche, celui d'être trop simple. Mais la simplicité ne fut jamais ennemie de la vérité et de la grandeur. Et il serait peut-être difficile de montrer

une philosophie plus profonde dans les décrets prédéterminants que dans la science moyenne.

Nous touchons au point du livre où nous trouvons quelques difficultés.

Le P. de Regnon expose, d'après saint Thomas, la philosophie de la cause première et de la cause finale.

« L'opération divine dans l'action d'une cause se-
« conde n'est pas un simple concours tombant exclu-
« sivement sur l'effet sans atteindre la faculté... Non-
« seulement cette influence de la cause première
« atteint la cause seconde, mais elle la pénètre dans
« le fond le plus intime. La cause première agit en
« mouvant l'être même de la cause seconde. » (p. 178, 179. 180). Bon! voilà du saint Thomas. Iª, Q. 105, a. 5. Cette motion imprimée par Dieu à notre liberté, l'auteur dit, à plusieurs reprises, qu'elle est immédiate. Mais que signifient ces paroles? « Dans chaque
« détermination particulière, Dieu intervient encore,
« non plus comme cause motrice, mais comme cause
« directrice... Ce n'est, dans la Providence ordinaire,
« que la présentation de quelque bien à une activité
« intimement capable de vouloir tout bien. C'est l'offre
« d'une branche verte à la brebis excitée par la
« faim, suivant la belle image de saint Augustin. »
« (p. 231).

Le moliniste nous semble donner ici beau jeu au thomiste. Ne prête-t-il pas le flanc à cette objection, que Dieu, d'après ce système, influe moralement et rien de plus, sur la production de nos actes particuliers? Les expressions qui viennent d'être citées sont-elles bien la traduction de ce que dit saint Thomas, *De Potentia*, l. c.? Cette doctrine est-elle admise par beaucoup de philosophes ou de théologiens molinistes contemporains? Et ne serait-il pas possible de rester moliniste, tout en accordant d'avantage à l'action de Dieu sur nous, et en nous tenant plus près de

saint Thomas? Semblablement, ce qui est dit, p. p. 240, 241, sur les distinctions de la grâce actuelle pourrait paraître obscur, au moins dans les termes : « la grâce coopérante, c'est l'acte (surnaturel) dont Dieu continue à produire la réalité, tandis que le libre arbitre se détermine à y consentir. » Après « tandis que le libre arbitre, » un simple mot ajouté, « par cette influence divine » ne serait-il pas à sa place?

Dans l'étude de la cause finale, nous nous sommes trouvé arrêté devant cette phrase : « L'œuvre méritoire est œuvre par la grâce : donc ce n'est pas par la grâce qu'elle acquiert d'être un mérite formel. » (p. 268). « L'œuvre méritoire est *œuvre* par la grâce, » voilà une expression qui ne s'entend pas facilement. Et pourquoi ne serait-ce pas la grâce qui donnerait à l'œuvre son mérite? C'est la grâce qui lui donne son être surnaturel en mettant une nouvelle vie, la vie divine dans le principe d'action. Si quelqu'un voulait parler ainsi : la liberté est la condition nécessaire du mérite, mais en dernière analyse le principe formel du mérite, c'est la grâce qui seule nous donne de faire, par le libre arbitre, des œuvres méritoires pour le ciel ; ce langage serait-il faux?

Nous avons presque regret de faire toutes ces remarques, d'autant plus que placées à la fin de cette étude, elles peuvent laisser le lecteur sous une mauvaise impression. En tout cas que celui à qui nous les adressons n'y voie aucune arrière-pensée de notre part.

Si nous sommes thomistes ou moliniste, inutile de le dire. Nous aimons le livre dont quelques passages moins clairs à nos yeux ont provoqué nos questions. Et c'est avec une entière sincérité que nous en dirons ce que le P. Th. de Regnon a dit de l'ouvrage dont il rend compte : « C'est un livre d'une importance majeure, dont la lecture s'impose à tout théologien qui

veut étudier avec impartialité le grand litige au sujet de la grâce. »

Un professeur de Séminaire.

MONUMENTA REFORMATIONIS LUTHERANÆ EX TABU- ordinavit, illustravit PETRUS BALAN prælatus domesticus Suæ Sanctitatis et eques torquatus Ordinis Francisci LARIIS SECRETIORIBUS S. SEDIS. 1521 à 1525. *Collegit, ordinavit, illustravit Petrus Balan prælatus domesticus Suæ Sanctitatis et eques torquatus Ordinis Francisci Joseph.* Un volume en deux tomes, XXIV, 589 pages. 1883-1884. Frédéric Pustet à Ratisbonne.

On se souvient de l'accueil favorable qui fut fait à la lettre adressée par le pape Léon XIII, le 18 août dernier, aux cardinaux De Luça, Pitra et Hergenrœther, au sujet des études historiques. Pour opposer un remède efficace aux erreurs propagées de tous côtés contre la papauté, Léon XIII ouvrait toutes grandes les portes des archives secrètes du Vatican et livrait à la science les trésors précieux qu'elles renferment. On peut dire qu'une ère nouvelle a commencé pour l'histoire ecclésiastique avec la lettre pontificale. De toute part on a pris des mesures efficaces pour profiter de la bienveillance de Léon XIII. L'Autriche a même établi de suite à Rome même une école, qui a pris le nom d'*Institut autrichien des études historiques à Rome*. Les efforts particuliers ne feront pas défaut. Le volume que nous signalons aujourd'hui, dû à une initiative privée, est un des premiers travaux de ce genre. Nous nous empressons de le faire connaître aux lecteurs de la *Revue des Sciences ecclésiastiques*, heureux de donner, ainsi dans la faible mesure de nos forces, un encouragement à quiconque a bien mérité de la science sacrée.

L'ouvrage contient 266 pièces qui ont trait aux commencements du protestantisme, et, comme date, sont comprises entre le 8 juillet 1521 et le 25 décembre 1525. Ce sont, pour la plupart, des lettres écrites par les papes, l'empereur, les nonces, les évêques, les princes et les principaux chefs de la réforme; ce sont les instructions secrètes rédigées pour les nonces, les notes confidentielles que ceux-ci adressaient à la cour de Rome, etc.

Ce que l'on réclame avant tout d'un ouvrage de ce genre, c'est l'exactitude et la scrupuleuse attention à copier fidèlement les textes originaux. Cette exactitude est d'autant plus désirable qu'elle est plus rare aujourd'hui dans les documents dits officiels publiés par les chancelleries séculières. La méthode employée par l'auteur nous est un garant de son exactitude. Il l'a décrite dans l'Introduction :

« Toutes les pièces que nous publions, nous les avons tirées des archives secrètes du Saint-Siège et nous les donnons complètes et exactes : elles ne sont pas toutes inconnues, mais nous les croyons révisées avec le plus grand soin. Friedrich en a édité quelques unes d'après un manuscrit de Trente, auquel il a peut-être accordé plus de valeur qu'il n'en méritait; mais son édition est fautive et fort incomplète, puisqu'il y manque un grand nombre de lettres d'Aleander, toutes celles du Vice-chancelier et d'autres encore Laemmer en a publié aussi, mais il y a des lacunes et des erreurs. Raynal et d'autres ont puisé à divers manuscrits.

« Pour nous, nous avons copié en personne, ou fait copier par nos amis, toutes les pièces que nous donnons, sur les manuscrits authentiques, sur les lettres originales, et sur les collections d'Aleander, qu'il a mises en ordre de sa main, et qu'il a revues par lui-même. Il existe, dans les archives du Vatican, une collection des lettres d'Aleander, qu'il a corrigées

de sa main dans les passages où l'on remarquait quelque incorrection de son secrétaire. Cette collection, qui forme tout un volume, porte en titre, écrit de la main d'Aleander : *Epistolæ italicæ in prima mea legatione Germanica.* C'est cette collection que nous avons copiée.

« Les lettres du Vice-chancelier, nous les avons prises sur les originaux eux-mêmes, Aleander, auquel elles étaient adressées, les a conservées avec soin, y laissant même, autant que possible, les sceaux, et, à son retour à Rome, il les a déposées aux archives pontificales.

« Pour les brefs du Souverain Pontife, nous avons consulté les registres où ils sont transcrits; pour quelques-uns nous avons eu entre les mains la minute même de Jacques Sadolet, que nous avons confrontée avec les brefs inscrits sur les registres, à cause des changements que le pape aurait pu y faire.

« Pour les lettres de Charles-Quint, de l'archiduc Ferdinand, etc, des princes, des évêques... nous les avons transcrites des originaux eux-mêmes, qui sont conservés dans les archives...»

Ces quelques lignes suffisent pour montrer quel fond on peut faire sur les documents que renferme ce livre. En somme, c'est le dernier mot sur les origines du protestantisme, et quiconque s'occupe d'histoire ecclésiastique devra nécessairement consulter ces dodocuments. Il est inutile d'ajouter que l'exécution typographique est irréprochable et fait honneur à la librairie Pustet.

A. Tachy.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

I — Décisions de la S. C. des Rites sur la récitation des offices votifs.

Sacræ Rituum congregationi insequentia Dubia pro opportuna declaratione proposita fuere, nimirum :

Dubium I. Cum ex Decreto diei 5 Julii 1883 liberum sit, iis, qui nullo canonico titulo ad chorum tenentur, recitare, quibusdam feriis exceptis, vel officium votivum vel officium feriale, huic feriæ respondens, quæritur : utrum obligatio adhuc maneat solum officium votivum recitandi, ubi istud officium antea jam fuerat speciali privilegio alicui Diæcesi concessum, ita ut præfatis diebus ferialibus non detur optio inter officium feriale et officium votivum ? Et quatenus affirmative, an optio detur diebus contentis in novo Indulto 5 Julii 1883, in alio præcedenti exceptis ?

Dubium II. Tempore Paschali in officio votivo Passionis estne addendum alleluia, et servanda ejusdem temporis propria ?

Dubium III. In Rubrica officiis votivis nuper indultis præmissa statuitur, ut eadem officia habeant tum commemorationem, tum IX^am^ lectionem de Festo simplici occurenti : quæritur igitur an prædicta officia votiva recitari possint, nedum loco officiorum ferialium, prout in Decreto diei 5 Julii 1883, sed etiam loco officii alicujus Festi simplicis (v. g. s. Agnetis secundo) quod unice ea die in Kalendario assignatur ?

Dubium IV. Ex eadem Rubrica, vesperæ officii votivi currentis ritus semiduplicis, si die præcedenti vel se-

quenti, occurat officium aliud quodcumque IX Lectionum, ordinandæ sunt juxta Rubricam de concurrentia officii. Cum autem officium votivum cum alio item votivo, vel cum alio semiduplici concurrere possit; quæritur utrum hoc in casu vesperæ, juxta præfatam Rubricam generalem Breviarii tit. XI n. 4. semper dicendæ sint a capitulo de sequenti, cum commemoratione præcedentis; au vero habenda sit ratio dignitatis unius Officii votivi præ alio, juxta ejusdem Rubricæ n. 2? Et quid præsertim agendum sit, cum officium votivum sanctissimi sacramenti concurrit cum officio de Passione D. N. I. C. ?

Dubium V. Cum festum sanctorum Apostolorum Simonis et Judæ die 28 Octobris incidit in feriam secundam, quænam in secundis vesperis adhibenda est oratio pro commemoratione officii votivi de Apostolis, quod sequenti feria tertia recitari contingat ?

Dubium VI. Si in vigilia, feriis quatuor Temporum, aliisque feriis propriam Missam habentibus, recitetur in Choro officium votivum, sunt ne canendæ duæ Missæ, altera de officio votivo, altera de vigilia, vel feria, an potius unica dicenda est Missa de Vigilia, avel feria cum commemoratione officii votivi ?

Dubium VII. Quoties feria tertia recitatur officium votivum omnium sanctorum Apostolorum, omittine debet in suffragiis ad vesperas ac Laudes commemoratio Apostolorum Petri et Pauli ?

His porro Dubiis ab infrascripto Secretario relatis, sacra eadem Congregatio, post accuratum omnium examen, sic rescribere rata est :

Ad I. — *Affirmative* ad primam et secundam partem.

Ad II. — *Affirmative*, et adhibeatur color rubeus toto anni tempore.

Ad III. — Provisum in Rubrica officiorum.

Ad IV. — Quoad I. Ad primam partem *affirmative*,

ad secundam *negative* Quoad 2. Totum de præcedenti, nihil de sequenti.

Ad V. — Sumatur oratio pro aliquibus locis die XXIX. Junii scilicet : « Deus qui nos Beatorum Apostolorum commemoratione lætificas : præsta quæsumus : ut quorum gaudeamus meritis instruamur exemplis. Per Dominum »

Ad VI. — *Affirmative* ad primam partem, *negative* ad secundam.

Ad VII. — *Negative.* Atque ita declaravit ac rescripsit die 24 Novembris 1883.

II. — Avertissement de la S. C. des Rites concernant les nouvelles leçons historiques du breviaire.

A sacra Rituum congregatione prodierunt in lucem nonnullæ Breviarii Romani et Proprii sanctorum summorum Pontificum Lectiones historicæ ex integro vel ex parte reformatæ. Ne ulli æquivocationi hac in re pateat aditus, opportunum consetur declarare, hujusmodi modificationes ab eadem Sacra congregatione approbatas atque editas fuisse ad hoc tantummodo, ut in novis Breviarii et Proprii prædicti editionibus rite perficiendis, inseri debeant; minime vero ut ad eas assumendas ii obligentur, qui Horas canonicas recitant juxta editiones jam existentes.

Ex Secretaria ejusdem Sacræ Congreganis die 24 Decembris 1883.

Laurentius SALVATI S. R. C. Secretarius.

III. Réponse de la S. C. des Rites à plusieurs doutes proposés par l'Evêque de Montréal.

Reverendissimus Episcopus Marianopolitanus insequentium dubiorum resolutionem a sacra Rituum Congregatione humiliter expetivit, nimirum :

Dubium 1. 1 Utrum Decretum Urbis 28 Octobris 1628, quod per modum supplementi celeberrimo Decreto contra abusus die 8 Aprilis ejusdem anni promulgato additum fuerat, et quo sequens responsio ad 2 firmata fuit : « De Titularibus cathedralis, tantum posse recitari officium sub ritu duplici in toto civitate, et cum Octava in Cathedrali tantum, » fuerit quoad hoc punctum, expresse vel æquivalenter abrogatum, sicut a nonnullis asseritur ?

2. An vero plenum ubique terrarum etiam nunc robur obtineat, illis solis diœcesibus exceptis, quæ Indulto Apostolico gaudent, vel in quibus sanctus Titularis Ecclesiæ Cathedralis simul est loci patronus ?

3. Et quatenus affirmative ad 2^{m}, utrum ritus duplex intelligendus sit de duplici primæ classis, an de duplici minori, an vero de certo gradu intermedio, præsertim ubi de diœcesi recentius erecta agitur ?

4. Tandem quæritur an istud festum, quoad omnes qui de gremio cathedralis non sunt, recenseri debeat inter secundaria, ita ut tum in occursu, tum in concursu, etiamsi objective sit dignius, primario festo patroni loci, vel titularis ecclesiæ propriæ cedat ?

Dubium II. Utrum facultas conferendi sacros ordines extra tempora, vi articuli 1 Form. 1, Episcopis missionariis generatim concessa, limitetur, nisi specialissimum adsit indultum, ad solos dies, quibus de jure communi conferre licet Ordines Minores, scilicet dies festivos de præcepto, etiam in favorem fidelium abro-

getos? An vero extendatur ad singulos anni dies, aut saltem ad omnes dies in quibus recitatur officium ritus duplicis?

Dubium III. Utrum in Ecclesiis ubi non adest stricta obligatio chori, finalis antiphona B. M. V. omitti valeat aut debeat: — 1°) — Quando, vesperis coram SS. Sacramento exposito celebratis, statim fit Repositio; qua peracta, clerus discedit? — 2°) — Quando post Vesperas inchoatur brevis Expositio cum Ostensorio seu Pyxide, clerusque post benedictionem et repositionem egreditur? — 3° — Quando inter Vesperas et supradictum Expositionem intercedit concio vel processio? — 4) — Quando post vesperas ostiolum tabernaculi ad privatam expositionem aperitur, ac mox, benedictione non impertita, clauditur? — Et quatenus affim., quomodo vesperæ sint concludendæ?

Dubium IV. Si contingat in recitatione privata separari Matutinum a Laudibus, quæritur quomodo concludendum sit Matutinum, præsertim in feriis majoribus, in quibus preces flexis genibus addendæ sunt ad horas omnes; et quomodo inchoandæ sint Laudes?

Dubium V. Utrum, festo Annuntiationis B. M. V. intra quadragesimam occurente, liceat, ubi non existit obligatio chori, cantare statim post Missam Vesperas festivitatis? Et quatenus affirmative, an possit celebrans depositis casula, stola et manipulo, pluviale super albam induere? an vero ad sacristiam recedere debeat, et cum superpelliceo et pluviali mox redire?

Dubium VI. Ex indulto Apostolico recenter Provinciæ Quebecensi concesso, « semel in anno, die qua in unaquaque Ecclesia cum assensu Ordinarii fit Expositio Reliquiarum ibidem asservatarum, licet unam Missam cum cantu celebrare de Sacris Reliquiis, uti in appendice Missalis Romani, exceptis Duplicibus primæ classis Dominica SS. Trinitatis, nec non Dominicis, Vigiliis, octavisque privilegiatis; absque præjudicio Missæ conventualis, vel parochialis de die vel festo occurente,

illis in ecclesiis et diebus quibus prædictæ Missæ parochialis vel conventualis celebrandæ obligatio existit, ac servatis Rubricis. » — Quæritur :

1° Quot et quales Reliquiæ requirantur et sufficiant, ut habeatur jus isto privilegio utendi? Et quatenus satis foret exponere reliquias sanctorum non martyrum, quisnam color in missa esset adhibendus?

2° Quum in appendice diversorum exemplarium Romani Missalis inveniantur diversæ in honorem sacrarum Reliquiarum Missæ, an eligi debeat aut saltem veleat ista Missa cujus Introitus incipit his verbis *Multæ tribulationes*, cum oratione *Ange*, Epistola *Hi viri*, et Evangelio *Descendens Jesus?*

3° An ritus duplicis primæ classis assignandus sit supradictæ Missæ, an vero ritus inferior?

4° Ubi neque de jure neque de facto celebratur missa conventualis vel parochialis et altera missa non cantatur conformis officio diei, quænam regula sequenda sit quoad commemorationes officii currentis, cantum symboli, Præfationem in Dominicis, ac ultimum Evangelium Dominicæ aut feriæ majoris occurentis?

5° Utrum nomine Ecclesiarum veniant etiam oratoria? et quatenus negative, idem Reverendissimus Episcopus postulat ut sibi facultas impertiatur supradictam solemnitatem permittendi in Oratoriis sive publicis, sive etiam piorum locorum internis, si hoc ad spirituale bonum fidelium, et ad honorem sanctorum promovendum expedire judicaverit.

Dubium VII. In Ecclesiis, ubi chori obligatio non existit ac solemnis Expositio Quadraginta Horarum peragitur ex mandato Ordinarii, juxta ordinationem Clementinam, quæritur :

1° Utrum prima et tertia die, si non cantata fuerit altera missa conformis officio currenti, debeant in missa votiva SS. Sacramenti quælibet commemorationes omitti? An vera celebrans sub distincta conclusione cantare teneatur, tum orationem missæ de die,

quamvis sit de Vigilia communi, de qua nihil fit in duplici primæ classis, aut de die infra octavam, festo simplici, aut feria communi, quorum commemoratio locum non habet in duplici secundæ classis, tum cæteras commemorationes speciales, quæ adderentur in missa currenti, v. g. de dominica per annum, de die infra octavam, etc.?

2° An secunda die, quando missa pro Pace, seu alia votiva rite assignata celebratur, collecta SS. Sacramenti sub unica conclusione orationi missæ adjuncta, commemorationes omittendæ sint, an non, uti supra quæsitum est?

3° Utrum si primam vel tertiam diem impeditam esse contigerit, a) commemoratio SS. Sacramenti post orationem Missæ sub unica conclusione semper cantanda sit, non exceptis feria V. Cæna Domini, sabbato sancto, ac Festo sacratissimi cordis Jesu? — b) adjungi debeant sub distincta conclusione, servato ritu missæ intrinseco, singulæ commemorationes tum speciales, tum communes, quæ in eadem missa, si cantaretur extra solemnis Expositionis tempus, essent faciendæ?

4° Utrum, si pari modo secunda dies fuerit impedita, adjiciendæ sint tum oratio missæ pro Pace, seu alterius legitime assignatæ, tum collecta SS. Sacramenti? Et quatenus affirmative, quisnam locus utrique orationi sit assignandus?

5° An feria IV Cinerum in una ex diebus supradictæ Expositionis occurrente, tonus ferialis in cantu orationum, præfationis et Pater Noster sit adhibendus? Utrum omittenda sit Oratio supra populum?

Dubium VIII. Utrum decretum, vi cujus missæ propriæ Regularium in ipsorum Ecclesiis, absque speciali indulto, nequeunt ab extraneis sacerdotibus usurpari, comprehendat pariter missas proprias, quæ apud varias diœceses atque communitates simplicia aut etiam nulla vota emittentes, ex apostolica benegnitate fuerunt Missali Romano additæ?

Sacra porro Rituum congregatio, post exquisitum in scriptis votum alterius ex apostolicarum cæremoniarum magistris ad relationem infrascripti secretarii, omnibus maturo examine perpensis, sic rescribere rata est :

Ad I. Quoad 1am, 2am et 3am partem, *affirmative*; et Festum seu officium Titularis Ecclesiæ cathedralis, ex recentibus Decretis, celebrandum esse in tota diœcesi sub ritu duplici primæ classis cum Octava a clero sæculari; a clero autem Regulari sub eodem ritu, sed absque Octava. — Quoad 4am partem, *Affirmative*.

Ad II. *Affirmative* ad 1am partem : *negative* ad 2am.

Ad. III. Quoad singulas partes, laudabiliter in casu dicitur antiphona finalis B. M. V. in fine Vesperarum.

Ad. IV. Matutinam in casu concludendum cum oratione de officio dici : Laudes inchoandas ut in Psalterio.

Ad. V. Licere, assumpto per celebrantem pluviali super alba aut superpelliceo.

Ad. VI. Quoad 1am partem, sufficere aliquot sanctorum Reliquias, etiam parvo minero. Si non adsit Reliquia Sanctæ Crucis, aut alicujus Sancti Martyris, paramenti color erit albus.

Quoad 2am, *Affirmative*.

Quoad 3am, Assignandus ritus duplicis minoris.

Quoad 4am. sequenda regula a Rubricis præscripta.

Quoad 5am, *Negative*. Quod vero attinet ad petitam extensionem indulti, non expedire.

Ad VII. Quoad 1am, 2am, 3am et 4am questionem : Serventur Rubricæ et Clementina Ordinatio : scilicet, in missa votiva SS. Sacramenti pro solemni ejusdem expositione ac repositione omittenda est quælibet commemoratio et collecta. Infra Octavam SS. Corporis Christi, Missa erit de eadem Octava, cum sequentia et

unica oratione absque commemorationibus et collectis. In dominicis vero privigeliatis primæ et secundæ classis in festis pariter primæ et secundæ classis feria, IV Cinerum, feriis secunda, tertia et quarta majoris Hebdomadæ (a mane enim Feriæ V ad mane sabbati sancti a prædicta Expositione omnino cessandum) omnibus diebus Octavæ Paschæ, Pentecostes et Epiphaniæ, Vigiliis Nativitatis Domini et Pentecostes, nec non Octava propria privilegiata, canenda est Missa diei currentis cum oratione SS. Sacramenti sub unica conclusione, omissis collectis et commemorationibus. Quod si festum aliquod primæ vel secundæ classis occurrat in dominica, tunc secundo loco, sub distincta conclusione, fit commemoratio dominicæ, et dicitur ejus evangelium in fine. Missæ tandem pro Pace ad jungitur oratio SS. Sacramenti sub unica conclusione : in diebus tamen exceptis, ut supra, Missa canenda erit diei currentis cum Oratione pro Pace sub unica conclusione.

Quoad 5am quæstionem, ad 1am partem affirmative ; ad 2am partem, *negative.*

Ad. VIII. *Affirmative.*

Atque ita rescripsit, declaravit, ac servari mandavit. Die 18 Maii 1883.

D. Cardinalis Bartolinus, S. R. C. Præfectus.

Loco ✠ sigilli

Laurentius Salvati, S. R. C. Secretarius.

HELLÉNISME ET CHRISTIANISME

Réfutation de M. Ernest Havet (1)

V.

La comparaison que je viens d'établir entre le christianisme et le platonisme sur les points principaux du dogme et de la morale, toute sommaire qu'elle soit, suffit pour démontrer la fausseté de l'opinion de M. Havet. Le christianisme n'est point dans Platon ; le christianisme n'a point l'hellénisme pour père. S'il existe entre eux quelques analogies, elles ne sont qu'à la surface ; les dissemblances vont, au contraire, jusqu'à la racine des choses.

Mais je veux, tout en prévenant une objection assez spécieuse, pousser plus loin la démonstration de ma thèse. On pourrait m'objecter que si les dogmes chrétiens n'apparaissent dans Platon qu'à l'état de rudiments et d'ébauches, il n'en est pas moins vrai que les données philosophiques de Platon ont servi de fon

(1) Voir la *Revue* de Février dernier.

dement à tout l'édifice chrétien. Ce travail de développement et de perfectionnement aurait rempli les quatre siècles qui ont suivi Platon, et pendant lesquels sa doctrine a été la préoccupation constante des écoles qui se sont élevées soit pour soutenir, soit pour contester ses affirmations. La raison grecque et latine, l'hellénisme enfin, aurait parachevé l'ouvrage; le christianisme serait l'expression dernière et complète de l'œuvre que le grand philosophe avait esquissée d'une main parfois indécise, la réalisation de ce qu'il y a de vrai dans ses théories.

L'objection que je viens de reproduire se trouve formulée dans la plupart des ouvrages composés par les rationalistes modernes sur le platonisme comparé avec le christianisme. Pour y répondre d'une manière péremptoire, et porter en même temps un dernier coup à la thèse de M. Havet, je me bornerai à examiner, au point de vue de ce prétendu perfectionnement, un seul des dogmes du christianisme. Il serait long, et aussi fastidieux qu'inutile, de suivre à travers quatre siècles les diverses péripéties de la doctrine platonicienne. Si je puis établir qu'il y a dans le christianisme un dogme qui est le fondement de tous les autres, et dont tous les efforts de la raison grecque après Platon n'ont pu parvenir à soupçonner la vraie notion; si je puis prouver que ni les adversaires ni les disciples de Platon n'ont, pas plus que lui, conçu la juste idée de la Trinité, j'aurai pour jamais fermé la bouche à ceux qui prétendent faire de l'hellénisme le père du christianisme : c'est ce que je vais démontrer. Il n'y point de christianisme sans la Trinité chrétienne, personne n'osera le contester; or il n'y a point de Trinité chrétienne dans l'hellénisme, à quelque époque de son développement qu'on l'étudie.

Platon, dans ses essais de théodicée, nous l'avons vu plus haut, plaçait à côté de Dieu les idées-types et la matière éternelle. Pour lui, ces trois choses étaient non-seulement distinctes, mais absolument séparées. Il en résultait, dans les êtres éternels et, par conséquent, divins, une sorte de multiplicité qui ne peut se concilier avec l'idée d'un Dieu unique, idée qui cependant paraît n'avoir pas été étrangère à Platon. La Trinité de Platon, si toutefois il est permis de se servir de ce mot pour indiquer trois choses qui ne sont nullement unies, ne ressemble en rien à la Trinité chrétienne. C'est par un abus de langage que les rationalistes parlent de la *Trinité* platonicienne.

Aristote sentit tout ce qu'il y avait d'absurde dans cette conception de Platon, qui sépare le divin du divin, au lieu de le réunir. Il la répudia d'une manière si absolue, qu'il se jeta dans l'extrême opposé, et confondit les idées-types avec Dieu lui-même. Cette opinion paraît plus rationnelle que celle de Platon; les idées de Dieu ne peuvent être placées hors de Dieu. Mais s'il n'est pas absurde comme celui de Platon, le sentiment d'Aristote n'est nullement chrétien. Il confond des choses que le christianisme distingue sans toutefois les séparer; il est un sabellianisme anticipé, faisant de ce que nous appelons le Verbe de Dieu une sorte de faculté divine, aussi indistincte de lui que notre intelligence l'est de notre âme.

Entre ces deux extrêmes qui ont leur expression dans Platon et Aristote, la philosophie grecque vacille sans cesse, sans jamais en pouvoir sortir. Ou bien elle sépare, et alors elle multiplie Dieu, ce qui est absurde; ou bien elle confond, et alors elle ne sait comment expliquer le monde, et elle glisse dans le panthéisme. Cette question était pour l'hellénisme

une impasse, et pendant quatre siècles le problème est resté sans solution de sa part : je défie M. Havet de me prouver le contraire.

Ne parlons ni d'Épicure qui supprime l'Idée et Dieu, ni de Zénon qui réduit en système le panthéisme contenu dans les écrits d'Aristote ; il faut aller jusqu'au premier siècle de l'ère chrétienne pour rencontrer quelques esprits qui se préoccupent de concilier les théories de Platon et d'Aristote. A quel piètre résultat ils aboutissent ! Modératus et Alcinoüs se perdent dans un cahos aussi obscur qu'inextricable de combinaisons entre l'Idée et la Matière ; leurs théories rebutent l'esprit et ne supportent pas l'examen de la raison.

Or, il se trouve qu'au premier siècle, alors que Modératus, Alcinoüs, Plutarque (s'il est permis de le mettre au rang des philosophes de profession) divaguaient sur la grande question de la nature divine, deux cents ans avant que Plotin n'ouvrît son école, le christianisme avait donné au problème sa solution exacte, nette et précise, en formulant le dogme de la Trinité (1).

(1) Comment M. Fouillée, dans sa *Philosophie de Platon*, (tom. 2, p. 420) peut-il avancer que « Plotin est une des principales sources « de la métaphysique chrétienne ? » Il serait plus exact de dire que Plotin, né en 205, disciple du chrétien Ammonius Saccas, avait profité de la connaissance des dogmes chrétiens pour donner quelque consistance à son système, que M. Fouillée appelle « la Trinité alexandrine, » et qui se résout dans un véritable panthéisme émanatiste. Avant Plotin, Clément de Rome, Hermas, Ignace, Justin, Méliton, Polycarpe, Tatien, Athénagore, Irénée et Théophile avaient professé la foi en la Trinité, dogme que Plotin n'a réussi qu'à contrefaire et à défigurer. Les néo-platoniciens sont inférieurs à Platon, parce que si Platon n'a pas trouvé la vérité qu'il cherchait, les néo-platoniciens ont repoussé la vérité qui s'offrait à eux.

Ce n'est pas l'hellénisme qui a trouvé cette solution. M. Fouillée a fait une étude approfondie de la philophie platonicienne ; eh bien, malgré son violent désir de découvrir dans Platon ce que Platon n'a pas même soupçonné, il est obligé d'avouer que tout l'effort du platonisme et de la philosophie grecque n'a abouti qu'à ce médiocre résultat : la notion de la raison universelle qui est ou avec Dieu ou en Dieu, et qui s'appelle logos. Ce n'est pas la Trinité. Comment, d'ailleurs, la raison humaine aurait-elle pu découvrir cette vérité qui est, dit M. Fouillée, « un mystère qui « confond toutes nos notions logiques et mathéma- « tiques (1)? »

Cette solution n'a pas été découverte non plus par les Pères alexandrins, comme paraît le croire M. Fouillée (2). C'est sans doute par l'effet d'une distraction que cet estimable auteur dit que les Pères, « tout en platonisant, s'écartent bientôt de Platon, et « pourtant aboutissent, *sans le savoir*, à un nouvel essai « de conciliation entre Platon et Aristote... par une « combinaison de l'identité substantielle avec la dis- « tinction personnelle, combinaison qui fut déclarée « un mystère (3) » On croit rêver en lisant de telles affirmations dans un ouvrage sérieux, honoré du suffrage de l'Académie.

M. Fouillée est assez instruit pour se convaincre que la solution du problème n'a pas été le résultat d'une étude de ce problème. Elle est le résultat d'un

(1) Op. cit , t. 2, p. 453, M. Fouillée reconnaît que tout ce qu'il aurait voulu trouver dans Platon est « résumé, sous des formes « plus pures et plus vraies, dans les dogmes de la Trinité et de la « création. (Op. cit., t. 2, p. 420). »

(2) Op. cit., t. 2, p. 443.

(3) Op. cit., 1, p. 443, 444.

fait, du fait historique de la venue de Jésus-Christ, Fils de Dieu fait homme. Le fait matériel, palpable, évident de la présence dans le monde d'un homme qui dit : « Je suis le Fils de Dieu ; mon Père et moi « nous sommes un ; baptisez au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ; » a eu pour conséquence immédiate la connaissance du dogme de la Trinité. C'est le Fils de Dieu qui affirme la consubstantialité et la distinction des trois. Ce n'est pas des apôtres, c'est de Jésus-Christ que vient cette leçon ; et la foi à cet enseignement du Maître est le fondement de toute la doctrine chrétienne. L'Incarnation et la Rédemption supposent nécessairement la Trinité.

Voilà la solution que cherchaient en vain Platon et Aristote, la solution que la raison philosophique n'eût jamais pu découvrir : celle qui unit sans confondre, et qui distingue sans séparer. Bien loin de l'avoir produite, l'hellénisme l'a repoussée de toutes ses forces, aussitôt qu'elle est apparue. Ce n'est pas comme platoniciens que les Pères l'ont reçue, c'est comme chrétiens. Il faudrait avoir les yeux fermés à la vérité historique, pour soutenir que tous les Pères des premiers siècles étaient platoniciens, ou que les platoniciens des premiers siècles ont cru à la Trinité chrétienne.

Il n'est donc pas permis de voir dans la Trinité chrétienne un résultat du travail de la raison philosophique sur les données de Platon et d'Aristote ; ce dogme a une toute autre origine. Cette doctrine que la raison a cherchée en vain, qu'elle n'a point démontrée, qui la dépasse et la confond, et qui cependant la contente et la satisfait, est une doctrine venue d'en haut. Or tout le Christianisme repose sur le dogme de la Trinité. Le christianisme n'est donc point

sorti de l'hellénisme, et la thèse de M. Havet n'est qu'une vaine imagination.

VI

Allons plus loin, et découvrons aux regards de l'esprit un autre aspect de l'abîme infranchissable qui sépare l'hellénisme du christianisme.

Prenons le christianisme sans tenir compte de ce que ses dogmes et sa morale peuvent et doivent avoir de commun avec les données de la raison et les jugements de la conscience. Il supplée à l'insuffisance de l'une, il imprime à l'autre le caractère d'une délicatesse infinie ; mais faisons abstraction de tous ces rayonnements lumineux, pour ne considérer que le foyer qui les répand avec une profusion véritablement divine ; fixons notre attention sur l'essence même du christianisme, sur l'acte même qui le constitue.

Le christianisme se résume dans Jésus-Christ qui lui donne son nom, c'est-à-dire dans le médiateur entre Dieu et les hommes. En Jésus-Christ, Dieu et l'homme sont unis d'une union personnelle ; par lui, et en lui, les hommes sont unis à Dieu d'une manière si intime que, sans perdre leur personnalité, ils participent cependant réellement à la nature divine : c'est ainsi qu'il est médiateur.

L'œuvre de médiation accomplie par Jésus-Christ se compose de deux phases distinctes.

L'union personnelle du Verbe de Dieu avec la nature humaine, la réhabilitation et la glorification de cette nature en Jésus-Christ par sa passion, sa résurrection et son ascension, voilà le premier acte, si je puis ainsi dire, de la médiation du Christ Jésus.

L'union volontaire et libre de chaque homme avec Jésus-Christ par la foi et le baptême, union qui entraine avec elle la participation de sa vie divine, de ses mérites et de ses droits, est la seconde phase de cette médiation. Elle commence pour chaque homme sur la terre, et doit s'achever dans les splendeurs de l'éternité bienheureuse.

Cette médiation de Jésus-Christ se résume dans ces paroles de saint Paul : « Dieu était dans le Christ, « réconciliant le monde avec soi ; » — et dans ces paroles du Sauveur : « Personne ne vient au Père que « par moi. »

Tout le christianisme est là dans sa substance; le reste n'en est que l'accessoire.

Or, je demande à M. Havet s'il a découvert dans l'hellénisme quelque chose qui ressemble, même de loin, à ce fidèle résumé du christianisme? Je trouve bien, dans les poètes et même dans les philosophes grecs, des allusions frappantes à une déchéance originelle qui aurait fait perdre au genre humain sa félicité primitive, pour le précipiter dans un abîme de maux. Mais ces allusions n'ont rien d'exclusivement propre à l'hellénisme; M. Havet le reconnait lui-même, quand il dit, dans son langage impie, que ce sont « des fables d'Asie, dont le jeu du hasard a fait autant « d'articles de foi qui règnent encore dans l'Occi- « dent (1). » Quant à l'usage de cérémonies expiatoires, de sacrifices sanglants, dont nous rencontrons perpétuellement la trace dans l'histoire des Hellènes, tout le monde sait qu'il n'a pas existé dans l'antiquité un seul peuple dont le culte n'ait contenu des pratiques

(1) Op. cit., t. I. p. 25.

analogues. L'attente d'un libérateur, qui se fait jour dans les tragédies d'Eschyle et dans les dialogues de Platon, n'est point, non plus, un sentiment spécial à l'hellénisme; les traditions de tous les peuples anciens, sous des formes diverses, reproduisent le même fond d'idées.

Mais quand même ce fond d'idées ne se trouverait que dans l'hellénisme, quand lui seul aurait parlé de l'âge d'or, de la déchéance, du besoin de l'expiation, de l'espoir de la réhabilitation; l'hellénisme n'en serait pas moins aussi différent du christianisme que l'homme déchu l'est de l'homme racheté. Toutes ces idées, toutes ces images, toutes ces institutions redisent que l'homme est tombé, que l'homme est malheureux, qu'il a besoin d'un sauveur; elles constatent le mal : elles n'y remédient pas. Elles indiquent le remède, mais d'une manière énigmatique et obscure; et si nous comprenons aujourd'hui le sens caché sous ces ombres grossières, c'est uniquement grâce à la lumière que projette sur elles la réalisation du grand ouvrage qu'elles figuraient pour un lointain avenir.

Ce que dit l'apôtre saint Paul parlant de l'œuvre de Jésus-Christ, savoir que « ce mystère a été complètement inconnu aux générations qui l'ont précédé (1), » est vrai au pied de la lettre. Pour ce qui concerne l'hellénisme, vous ne trouverez pas, dans les deux volumes de M. Havet, un seul texte, un seul fait qui donne, je ne dis pas l'esquisse, mais un trait de l'esquisse du christianisme, de l'œuvre de Jésus-Christ. Il faut être bien à court d'arguments, pour chercher un pressentiment de l'Incarnation dans le commerce

(1) *Ephes.*, III, 5; Cf. *Coloss.*, I, 26. — Cf. *Epist. ad Diognet.* n. 8 où se trouve exprimée la même pensée; et Bossuet, 1er *Sermon pour le Dim. de la Quinquagésime*, 1re partie, *in fine*.

fabuleux des dieux avec des mortelles (1) : le rapprochement de choses aussi différentes ne prouve que la faiblesse du sens critique de l'auteur ; sa passion l'entraîne et l'abuse quand elle lui fait voir, dans le fils de Jupiter et d'Alcmène, un dieu incarné : « *quæ ignorant blasphemant* (2). »

Que l'hellénisme, dans la plus riche floraison de son génie, soit parvenu à reconnaître l'existence d'un Dieu intelligent, et une intelligence divine qu'il a appellée le verbe ou la raison divine, je l'avoue ; mais j'affirme qu'il s'est arrêté là, et qu'il n'a pas même soupçonné le rôle que devait jouer ce verbe, cette raison divine dans le relèvement de l'humanité. Entre Dieu et l'homme il n'a point trouvé de médiateur divin, il a nié qu'il fût possible à Dieu de s'unir à l'homme ; Plotin fait dire à Platon : « *Nullus Deus miscetur homini* (3). » Voilà la vérité, voilà comment le christianisme est sorti de l'hellénisme.

Et quand le fait historique de la venue du médiateur s'est accompli, quand le Christ a paru avec son nom de Jésus, Sauveur, déclarant qu'il vient, lui, le Fils de Dieu, s'humilier, pour guérir l'homme de son orgueil; souffrir, pour lui apprendre à expier ses fautes : mourir, pour lui en mériter le pardon ; passer par le tombeau, pour y ensevelir toutes nos misères ; en sortir, pour nous acquérir la vie éternelle ; monter au ciel, pour nous en assurer la possession ; nous donner enfin son Esprit, afin que nous ne fassions qu'un avec le Père et le Fils ; quand toutes ces grandes choses se sont passées, et qu'elles sont publiquement annoncées

(1) Op. cit., t. I, p. 52.
(2) *Jud. Epist.*, V. 10.
(3) Cité par saint Augustin. *De civit. Dei*, l. IX, c. 16.

dans le monde, quelle est l'attitude de l'hellénisme? Il repousse le médiateur; il ne voit dans le mystère de Jésus crucifié « qu'une folie : » « *Gentibus autem stultitiam* (1). » Plotin, Porphyre, Proclus, les néoplatoniciens non-seulement rejettent avec mépris le christianisme, mais ils le persécutent avec plus de fureur que ne le firent les sceptiques épicuriens (2).

Et on ose écrire que le christianisme a été fait par l'hellénisme? par l'hellénisme qui ne l'a connu que pour le mépriser, le rejeter, et le persécuter à outrance?

Mais que n'ose-t-on pas écrire, en ces temps de perversion intellectuelle et morale? M. Fouillée ne dit-il pas, dans son livre sur *la Philosophie de Platon* (3), que saint Augustin avoue n'avoir compris le premier chapitre de saint Jean, que par la lecture de quelques ouvrages des platoniciens?

M. Fouillée renvoie au chapitre 9 du livre VII des *Confessions* de saint Augustin; mais on y voit tout le contraire de ce qu'il avance. Bien loin de déclarer que c'est à la lecture des platoniciens qu'il doit l'intelligence de l'évangile de saint Jean, saint Augustin reproche aux platoniciens eux-mêmes de n'avoir pas compris la doctrine que cet évangile renferme; et la raison dernière qu'il en donne, c'est que l'orgueil les a aveuglés.

Voici les paroles de saint Augustin. Il me paraît utile de les rapporter en leur entier, non-seulement parce que c'est la meilleure manière de réfuter M. Fouillée, mais encore parce qu'elles confirment ce

(1) 1 *Corinth.*, I, 23.

(2) Porphyre, le plus célèbre des philosophes néoplatoniciens a été l'instigateur de la persécution de Dioclétien, la plus sanglante et la plus longue de toutes celles qui ont éprouvé l'Église.

(3) *La Philosophie de Platon*, t. II, l. V, p. 435.

que je viens de dire sur l'incommensurable séparation qui existe entre le platonicisme et le christianisme.

« J'ai eu en main, dit le saint docteur, quelques « livres des platoniciens... ; j'ai vu qu'on y cherchait « à persuader par toutes sortes de raisons, en se « servant toutefois d'autres termes que ceux de Jean, « qu'au commencement était le Verbe ; que le Verbe « était en Dieu, et que le Verbe était Dieu ; qu'en lui « est la vie ; que cette vie est la lumière des hommes, « mais que les ténèbres ne l'ont point comprise ; « qu'encore que l'âme de l'homme rende témoignage « à la lumière, ce n'est point elle qui est la lumière, « mais le Verbe de Dieu ; que ce Verbe de Dieu, « Dieu lui-même, est la véritable lumière qui éclaire « tout homme venant en ce monde ; qu'il était dans « le monde, que le monde a été fait par lui, et « que le monde ne l'a pas connu. — Mais je n'y ai « point lu ceci : *Qu'il est venu chez les siens, et que les siens « ne l'ont point reçu ; et qu'à tous ceux qui l'ont reçu, il a « donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui « croient en son nom* (1) ; je n'y ai point lu ces choses.

« J'y ai bien lu que le Dieu Verbe n'est point né de « la chair, ni du sang, ni de la volonté de l'homme, ni « de la volonté de la chair, mais qu'il est né de Dieu. — « Mais je n'y ai point lu que *le Verbe s'est fait chair, et « qu'il a habité parmi nous* (2).

« Dans ces livres, on répète de diverses manières « que le Fils est dans la forme du Père, qu'il n'usurpe « rien en se disant l'égal de Dieu, étant naturellement « la même chose que lui. — Mais je n'y ai point lu qu'*il « s'est anéanti en prenant la forme de serviteur, en se faisant*

(1) *Joan.* 1, 11-12.
(2) Ibid., 14.

« *à la ressemblance des hommes, en paraissant comme l'un* « *d'eux ; — qu'il s'est humilié en devenant obéissant jusqu'à* « *la mort et à la mort de la croix ; — que c'est pour cela que* « *Dieu l'a ressuscité des morts, et qu'il lui a donné un nom* « *qui est au-dessus de tout nom, en sorte qu'au nom de Jésus,* « *tout genou fléchisse au ciel, sur la terre et dans les enfers,* « *et que toute langue avoue que le Seigneur Jésus-Christ est* « *dans la gloire du Père (1).* — Cela n'est pas dans « ces livres.

« J'y trouve, Seigneur, que votre Fils unique et « coéternel avec vous est avant tous les temps, et « qu'il domine tous les temps par son immutabilité ; « — que les âmes, pour être heureuses, reçoivent de « sa plénitude, et que c'est par la communication de « la Sagesse qui demeure en elles, qu'elles sont « renouvelées pour être sages. — Mais je n'y lis point « qu'*il est mort pour les pécheurs au jour fixé (2) ; — que,* « *loin d'épargner votre Fils unique, vous l'avez livré pour* « *nous tous (3).* — Cela n'est pas dans ces livres.

« *Vous avez caché ces choses à ces sages, et vous les avez* « *révélées aux humbles....* (4). Ces hommes qui se font un « piédestal de la prétendue grandeur de leur science, « ne vous entendent pas dire : *Apprenez de moi que je* « *suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos* « *pour vos âmes* (5). *S'ils connaissent Dieu, ils ne lui rendent* « *point la gloire qui lui est due, et ils ne le remercient point ;* « *mais ils se perdent dans leurs rêveries, et leur cœur* « *s'aveugle en sa folie ; en disant qu'ils sont sages, ils sont* « *devenus fous* (6). »

(1) *Philipp.*, II, 6-11.
(2) *Rom.*, V. 6.
(3) Ibid., VIII, 32.
(4) *Luc*, X. 21.
(5) *Matth.*, XI, 29.
(6) *Rom.*, I. 21-22.

Voilà le jugement porté par saint Augustin sur les théories néoplatoniciennes considérées dans leur rapport avec le christianisme. Il ne dit nulle part que la lecture des livres de ces philosophes lui a fait comprendre l'évangile de saint Jean; il constate qu'ils ont pris de saint Jean ce qui leur paraissait s'adapter à leurs théories sur le Verbe, mais qu'ils ont rejeté tout ce qui se rapporte à l'Incarnation du Verbe et à la Rédemption. L'idée chrétienne est absente de leurs livres.

Il est vrai que saint Augustin a dit ailleurs au sujet des néoplatoniciens : « *Paucis mutatis verbis atque sententiis,* « *christiani fierent* (1) » Mais si les changements à faire pour transformer le néoplatonisme en christianisme étaient peu nombreux, ils étaient, en revanche, d'une importance capitale. Il ne suffisait pas de reconnaître le Verbe et de le proclamer Dieu comme son Père; il fallait connaître le Verbe incarné, unique médiateur entre Dieu et les hommes. Comme le dit fort bien saint Augustin, « Ce n'est point parce qu'il est Verbe, « qu'il est médiateur : car le Verbe souverainement « immortel et souverainement heureux est loin des « misérables mortels ; c'est parce qu'il est homme qu'il « est médiateur (2). » L'humilité du Dieu incarné et mort sur la croix a été pour l'orgueil des philosophes néoplatoniciens un obstacle insurmontable ; la *folie de la croix* leur a fait rejeter le christianisme.

VII.

Il me reste, pour achever la réfutation de la théorie

(1) *De vera relig.*, n. 7.
(2) *De civitate Dei*, l. IX, c. 15,

de M. Havet, à signaler la sophistique de ses procédés de démonstration. Il n'est point du tout scrupuleux sur le choix de ses arguments. Les géologues qui veulent trouver partout des traces de l'âge de pierre, ne peuvent rencontrer un éclat de silex sans que leur imagination n'y voie un instrument façonné de main d'homme, ou du moins quelque débris de hache, de flèche ou de lance. M. Havet en est là quand il s'agit de chercher le christianisme dans l'hellénisme : il croit le découvrir partout. Son imagination prête aux choses, aux faits, et au besoin leur impose une physionomie chrétienne ; et les défunts écrivains hellènes seraient fort surpris, s'ils pouvaient lire dans le livre de M. Havet les belles choses qu'il leur fait dire, ou penser. Que le professeur du Collège de Franceme permette de lui adresser mes compliments pour l'extrême habileté avec laquelle il a *converti* l'hellénisme au christianisme. Mais cette *conversion* n'a rien de de solide : nous allons nous en convaincre.

Et d'abord, un procédé dont M. Havet fait perpétuellement usage tout le long de ses deux volumes, c'est de tourner au profit du christianisme tout ce qu'ont écrit les auteurs grecs. Ceux qui ont pris parti pour les superstitions mythologiques de la religion populaire, n'ont-ils pas préparé le monde à accepter les superstitions dont le christianisme est rempli? Et les écrivains qui raillent et critiquent les fables païennes, n'ont-ils pas conspiré à la ruine de l'idolâtrie et à l'avénement des doctrines monothéistes dont le christianisme est l'expression la plus exacte? Ainsi, d'après M. Havet, tout le travail intellectuel de l'hellénisme profite au christianisme : Épicure comme Platon, les Sophistes comme les Stoïques, les philosophes comme

les poètes; les théories les plus discordantes, les systèmes les plus contradictoires sont ramenés par la plume de M. Havet, non moins magique que la lyre d'Orphée, à une harmonie finale qui les fait converger à l'éclosion et au triomphe des idées chrétiennes.

Ce procédé fort ingénieux, mais dépourvu de toute logique et de toute vérité historique, me rappelle un passage de l'*Antéchrist* de M. Renan, où cet écrivain fait de Néron le second fondateur du christianisme parce qu'il l'a persécuté, et le créateur de la pudeur chrétienne parce qu'il a le premier livré les vierges aux regards éhontés de l'amphithéâtre. Il faut avoir l'esprit tourné au paradoxe pour soutenir que l'erreur est le précurseur de la vérité, et que c'est le vice qui crée la vertu; pour affirmer, comme fait M. Havet, que les efforts de l'hellénisme en faveur de ses dieux criminels et de leur culte immoral, ont préparé l'avénement de la religion chrétienne; c'est le contraire qui est la vérité. Les charmes que la poésie répandait sur les aventures des dieux, la beauté plastique que l'art grec imprimait à leurs images, la richesse de leurs temples, les splendeurs enchanteresses de leur culte, créaient au sein des masses dont elles flattaient les passions, des obstacles humainement insurmontables à l'avénement du christianisme. On sait, du reste, combien il a fallu de temps pour déraciner complètement les pratiques de l'idolâtrie des pays même où le christianisme fit ses premières conquêtes.

L'assertion de M. Havet semblerait, d'abord s'appliquer avec plus de justesse aux écrits des philosophes qui paraissent s'être attaqués à la grossière erreur du polythéisme. Mais que de réserves à faire sur ce point! (1)

(1) M. Havet dit, à propos des Sophistes : « L'esprit dominant

Quelle influence les doctrines les plus élevées de Platon ont-elles exercée sur les masses populaires? Ont-elles le moins du monde contribué à discréditer les théories et les pratiques polythéistes? Nullement. Les doctrines monothéistes de Platon (si toutefois Platon a professé ouvertement le monothéisme), n'ont point franchi le cercle aristocratique de ses disciples privilégiés et discrets ; le peuple ne les a point connues ; jamais ni Platon ni ses disciples n'ont pensé à les répandre dans une classe d'hommes pour laquelle ils affichaient un souverain mépris (1).

Or c'est surtout dans les masses populaires et dans les derniers rangs de la société, que le christianisme s'est tout d'abord recruté ; c'est de leur sein que s'est fait entendre le premier *Credo* à des vérités à peine soupçonnées par Socrate et Platon. Quant aux disciples de Platon, la doctrine de leur maître les a-t-elle nécessairement poussés vers le christianisme? Non, certes, et l'histoire nous apprend que la plupart des platoniciens ont rejeté l'Évangile et se sont déclarés ses ennemis.

Les doctrines de Platon avaient ceci de favorable au christianisme, qu'elles élevaient l'esprit et le provoquaient à la recherche de la vérité, du bien suprême ;

« de la sagesse de cette époque est un esprit négatif ; elle ruinait « les vieilles croyances et l'ancien ordre, et préparait les croyances « futures et l'ordre nouveau ; en ce sens, elle a beaucoup fait pour « le christianisme (tom. 1, p. 101). » — Admirable ! Si les croyances helléniques ont préparé les croyances chrétiennes, comment le christianisme a-t-il pu profiter de la ruine de ces mêmes croyances? Comment, d'autre part, les Sophistes ont-il pu préparer les croyances futures, eux qui anéantissaient toute croyance, en détruisant le fondement de la certitude ?

(1) « On parle trop des philosophes, dit Michelet ; leurs livres, « même en Grèce, étaient peu lus (*Bible de l'human.*, p. 4). »

mais elles ne leur donnaient pas le moyen d'y parvenir. Dans les esprits droits et sincères, humbles et désireux de connaître Dieu, cette disposition devait avoir de bons résultats, là surtout où les passions sensuelles ne prévalaient pas sur la raison. La sagesse incarnée, descendue sur la terre pour chercher et sauver ceux qui l'appelaient de leurs désirs, brillait de tout son éclat aux yeux de ces véritables philosophes. Tels étaient Clément de Rome, Justin et plusieurs autres; ils furent subjugués par la beauté de la doctrine chrétienne, où ils trouvaient réalisé dans une perfection et une lumière incomparable, ce qui n'est dans Platon qu'une obscure et indéchiffrable énigme.

Pour les esprits orgueilleux ou sensuels, et c'était le plus grand nombre des philosophes et des lettrés du premier siècle, les idées de Platon n'étaient que le sujet, le thème d'une activité stérile ; ils se perdirent dans leurs rêveries oisives sur l'Être, le Vrai, le Bien, pour arriver à cette conclusion : ou de se confondre avec lui par l'adoption d'une sorte de panthéisme, ou de chercher dans une théurgie démoniaque d'impuissants moyens de se rapprocher de lui. Rien ne pouvait les éloigner davantage du christianisme, de la religion du médiateur Homme-Dieu, que la croyance aveugle à d'autres médiateurs, surtout à la médiation des démons, dont l'œuvre propre est de séparer l'homme de Dieu.

VIII

Je passe maintenant à la critique des preuves de détail que M. Havet allègue à l'appui de sa thèse. Il suit pas à pas à travers les siècles les diverses évo-

lutions de l'esprit grec, soit dans ses institutions religieuses, soit dans ses théories philosophiques, consultant tous les monuments, compulsant tous les écrits, mettant à contribution la mythologie aussi bien que l'histoire. Or à chaque fois que, dans ses pérégrinations helléniques, M. Havet rencontre une idée, un fait, une parole qui lui paraît avoir son analogue dans le christianisme, il en conclut que l'idée, le fait, la parole chrétienne ont été empruntés à l'hellénisme; et, en généralisant sa conclusion, il se croit en droit d'affirmer que tout, ou à peu près tout le christianisme est sorti de l'hellénisme.

Mais si, parmi les rapprochements qui se multiplient sous la plume de M. Havet, il en est un certain nombre de justifiés et de fondés en raison; la plupart sont le résultat ou d'un jeu de l'imagination ou d'un violent effort de l'esprit contre le sens des textes et la vérité des choses.

S'il s'agit des points de ressemblance qui se rencontrent entre l'hellénisme et le christianisme sur les traditions antiques relatives à un état de félicité primitive d'où le genre humain serait déchu par une faute originelle, à la nécessité d'une expiation, à des récompenses et des châtiments réservés dans une vie postérieure à celle-ci; je ne conteste point leur réalité. Mais, tout le monde en convient, ces traditions ne sont pas le patrimoine de l'hellénisme seul; elles se retrouvent plus ou moins précises chez tous les peuples; Moïse les a reproduites plus correctement qu'Hésiode, et si le christianisme les avait empruntées, il y aurait lieu de croire, à ne consulter que le bon sens, qu'il les a reçues plutôt de Moïse que d'Hésiode.

Il en faut dire autant des analogies qui existent

entre certains préceptes de morale dans l'hellénisme et dans le christianisme. Ces analogies n'ont pas leur raison dans un emprunt fait par le christianisme à l'hellénisme; les préceptes moraux qui se retrouvent, plus ou moins nettement formulés, dans toutes les religions de l'antiquité, ne sont pas autre chose que le dictamen de la raison et la voix de la conscience universelle du genre humain. Le christianisme ne les a pas inventés, non plus que l'hellénisme; mais il leur a donné une expression plus précise, et un caractère plus élevé; il a confirmé et perfectionné la morale naturelle; et, comme je l'ai montré plus haut, il est venu y ajouter des préceptes et des conseils, une fin et des sanctions que n'a jamais connus la sagesse purement humaine.

Il faut en dire autant des institutions religieuses qui n'ont cessé d'être en pratique chez les Grecs depuis les temps les plus reculés. Ils avaient des temples, des prêtres, des sacrifices, des expiations, des supplications, des fêtes publiques; toutes ces choses se retrouvent dans la religion chrétienne : donc, conclut M. Havet, c'est à l'hellénisme que le christianisme les a empruntées. C'est trop compter sur la naïveté de ses lecteurs que de vouloir leur faire accepter des conclusions aussi mal fondées. Il n'y a point de religion sans culte public; et tous les cultes publics ont nécessairement entre eux certaines analogies, surtout dans l'antiquité. Ces analogies viennent manifestement de l'analogie des croyances, qui reposent sur un fond de traditions communes. La foi à l'existence d'une divinité maîtresse, dont l'homme a excité le courroux, le souvenir de la chute, la nécessité de l'expiation, le besoin d'un Sauveur, toutes ces croyances qui se trouvent plus ou moins indéter-

minées chez tous les peuples, ont dû se manifester dans des actes extérieurs analogues, comme sont les sacrifices, les expiations, les prières ; il a fallu partout des temples, des autels et des prêtres.

De ce que toutes ces choses existaient à Athènes au cinquième siècle, M. Havet n'est nullement fondé à conclure que le christianisme les a empruntées à l'hellénisme.

Il plaît à M. Havet de donner aux pratiques des mystères d'Eleusis et du culte païen des noms que l'usage des chrétiens a consacrés aux pratiques de leur culte : libre à lui ; il peut, tant qu'il voudra, trouver dans le culte hellénique, livres sacrés, sacrements, confessions, communions, sacrifices, cantiques, processions, prédications, pélerinages, cierges, eau bénite (1). Tous ces abus de mots ne prouvent rien en faveur de sa thèse. Ces choses-là ne sont pas plus le christianisme, que les prêtres et les diacones de l'hellénisme ne sont le sacerdoce chrétien. En tant qu'elles sont la forme extérieure du culte, elles appartiennent à toutes les religions. Le christianisme qui est la religion parfaite devait les avoir, et leur imprimer le sceau de la perfection ; il l'a fait. Tandis que l'hellénisme et, en général, les religions antiques sont des corps sans âme, des séries d'actions liturgiques qui parlent aux sens et ne disent rien à l'esprit ; dans le christianisme, au contraire, c'est le culte intérieur qui est le principal, et l'extérieur n'est rien, s'il n'est animé par lui : « *Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum,* « *in spiritu et veritate oportet adorare* (Joan. IV, 27). »

(1) Op. cit., t. 1, p. 63-71.

IX.

Ceci me parait suffire pour démontrer l'insuffisance des preuves que M. Havet tire des analogies réelles qui existent entre l'hellénisme et le christianisme sur certains points de doctrine ou de liturgie.

Venons maintenant aux rapprochements qui n'ont de réalité que dans la fantaisie de l'auteur. Je n'entreprendrai pas de les signaler tous : ils sont trop nombreux ; ni d'en montrer la fausseté : le ridicule qui les accompagne le plus souvent en fera suffisamment justice.

M. Havet a la prétention de faire de Pythagore « un précurseur du Christ (1). » C'est beaucoup d'ambition, surtout quand on est obligé à cet aveu : « Nous igno-« rons trop la Grèce d'alors, et surtout la Grèce ita-« lienne, pour savoir au juste ce que Pythagore avait « fait (2). » Voyons cependant en quoi, selon M. Havet, Pythagore a été un précurseur du Christ. Jésus-Christ a fondé une Eglise ; or Pythagore a fondé une école à laquelle M. Havet donne le nom d'*église* (3) ; donc Pythagore a fondé une église ; donc il enseignait dans des écoles qui étaient de *vrais couvents* ; il y avait des *catéchismes pour les femmes et d'autres pour les enfants* (4). Voyez combien M. Havet est mieux renseigné qu'il ne le disait tout à l'heure ; mais pourrait-il nous apprendre ce qu'on faisait dans ces soi-

(1) Op. cit., 1, p. 34.
(2) Ibid., p. 33.
(3) Ibid., p. 31.
(4) Ibid., p. 32.

disant *couvents*, et ce qu'on enseignait dans ces prétendus *catéchismes*? Il y a couvents et couvents, et tous les catéchismes ne se ressemblent pas. La-dessus il reste muet; le rapprochement des mots lui paraît d'un effet suffisant.

Il affirme ensuite que l'église de Pythagore était recommandable par « une théologie élevée et mystique (1). » C'est très-beau; mais en quoi cette théologie ressemblait-elle à la théologie chrétienne? C'est ce qu'il ne peut dire. Le seul dogme pythagoricien qui ait eu quelque retentissement est la folle théorie de la transmigration des âmes, qui n'a rien de chrétien. M. Havet croit qu'on n'a pas compris Pythagore, et il n'en maintient pas moins en sa faveur le titre de précurseur du Christ, comme si la métempsychose avait quelque chose de commun avec l'immortalité de l'âme.

L'église de Pythagore, ajoute-t-il, était recommandable par « un grand esprit de fraternité (2), » mais, à la page suivante, il est obligé de « contrôler et d'in- « terpréter » la véridique histoire qui établit que Pythagore, en dépit de « son esprit de fraternité, » était à Crotone le chef du parti aristocratique, et qu'il y jouissait d'une grande fortune.

Quant à la « charité » de Pythagore, qui pourrait en douter après avoir lu le trait raconté par Xénophon et devant lequel M. Havet se pâme d'admiration? « Voyant maltraiter un chien, Pythagore en eut pitié, « et s'écria : Assez, ne le bats pas, car il y a là l'âme d'un « homme, d'un ami que j'ai reconnu à son cri (3). » M. Havet appelle cela « un acte de charité pour l'être

(1) Ibid., p. 31.
(2) Ibid., p. 32.
(3) Ibid., p. 31.

« qui souffre. » Il ne fait pas attention que la pitié de Pythagore ne se porte pas ici sur l'homme considéré en général, ce qui est un des caractères de la charité, mais sur un de ses amis dont il avait cru follement reconnaître la voix dans le cri du pauvre animal. Si Pythagore avait eu de vrais sentiments de charité, il n'eût pas poussé les Crotoniates à faire une guerre d'extermination aux Sybarites.

Voilà comment Pythagore fut « un précurseur du Christ. »

Après avoir trouvé l'Église dans l'école de Pythagore, M. Havet découvre « l'esprit ecclésiastique » dans Pindare, et il en donne une définition toute nouvelle et que l'Académie n'eût jamais découverte : « Pindare, « dit-il, a l'esprit ecclésiastique : il n'aime pas assez « la justice et la liberté (1). » Si cette définition est exacte, il faut dire que l'Église s'est laissé dépouiller de son esprit au profit de l'État; et que les plus grands clercs sont ceux qui donnent des entorses au droit et à la justice. Que de gens M. Havet fait entrer dans l'Église malgré eux !

M. Havet n'est pas moins curieux dans ses recherches sur les origines de la papauté. Elle vient en droite ligne de l'oracle de Delphes. Entendez-le : « Parmi « les oracles, celui d'Apollon à Delphes était en pos- « session d'une prééminence qui faisait de son temple « le centre de la religion des Grecs. Ainsi, dans la « variété infinie de la vie hellénique, l'unité reli- « gieuse existait jusqu'à un certain point; *elle sera* « *un jour transportée à Rome, mais ce ne sera qu'un*

(1) Op. cit., t. 1, p. 80.

« *déplacement*, et ce n'est ni Rome ni l'Église qui l'ont « créée (1). »

Voilà des affirmations nettes et précises. C'est M. Havet qui le déclare : l'oracle de Delphes a été un beau jour *transporté à Rome ;* il n'y a pas eu autre chose qu'*un déplacement*. M. Havet était là; il a tout vu, il peut le certifier, et dire par quel chemin s'est effectué ce transport ou ce déménagement. Il aurait pu citer à l'appui de cette fantaisie historique la fable de la papesse Jeanne, vieux souvenir de la pythie de Delphes réalisé par un effet d'atavisme.

Il nous apprend bien d'autres choses dans le cours de son livre.

Nous n'aurions jamais pleuré la mort d'un Dieu, si les Grecs n'avaient pleuré Adonis et institué en son honneur une semaine sainte et des saints sépulcres. Rapportez-vous en à la science historique et critique de M. Havet (2).

Son étude sur Euripide lui donne l'occasion de nous apprendre que la délivrance de saint Pierre à Jérusalem et de saint Paul à Philippes, n'est qu'une réminiscence de la délivrance des bacchantes jetées en prison par le roi Penthée (3). C'est, sans aucun doute, le drame d'Euripide qui aura inspiré le récit de saint Luc.

De même, saint Michel n'est qu'une copie de Bacchus (4), et saint Ignace le martyr avait été esquissé par Euripide dans le rôle de Penthée (5), ce roi dont

(1) Ibid., p. 72.
(2) Ibid., p. 55.
(3) Op. cit., I, p. 134.
(4) Ibid.
(5) Ibid., p. 135.

l'ivresse bacchique laisse tomber des paroles que M. Havet compare à celle de l'Évangile (1).

En voilà assez pour dégoûter le critique, et soulever l'indignation du chrétien.

M. Havet aime à prêter aux païens des vertus chrétiennes En retour il ne se fait pas faute de mettre à la charge de nos saints les méfaits ou les extravagances de ceux qu'il appelle les « Saints » de la philosophie grecque (2). C'est ainsi qu'à propos de l'aventure nocturne de Socrate avec Alcibiade qui est racontée dans le *Banquet* de Platon, M. Havet essaie de divertir ses lecteurs aux dépens du bienheureux Robert d'Arbrissel (3). La mémoire du fondateur de l'abbaye de Fontevrault est irréprochable (4), et M. Havet serait fort embarrassé de soutenir historiquement la calomnie qu'il a ramassée dans le dictionnaire de Bayle. L'aventure de Socrate avec Alcibiade, que M. Havet se contente de regarder comme « un tour « de force et un miracle (!) de chasteté indécente (5), » « est au contraire indéniable, et elle imprime une souillure ineffaçable à la mémoire du philosophe grec. Est-ce que M. Havet subirait l'influence de l'*esprit ecclésiastique* à la façon d'Euripide ?

Que dire des rapprochements de mots, jeux d'esprit auxquels M. Havet se livre avec une passion qui ne serait que puérile et ridicule, si les graves et divines paroles de nos évangiles n'y étaient compro-

(1) Ibid., p. 136-137.
(2) Ibid., p. 156-175.
(3) Op. cit., I. p. 154.
(4) Voy. *Histoire littéraire de la France*, t. X.
(5) Op. cit., I, p. 154.

mises? Il violente, il torture les textes, il en dénature le sens, pour arriver à donner à une sentence de quelque écrivain grec un air de ressemblance avec les inimitables paroles du Sauveur.

Socrate disait, au rapport de Xénophon (1), qu'un homme sans intelligence n'a plus de valeur, n'est pas plus utile à ses proches ou à ses amis que ne l'est un corps sans âme, qu'on s'empresse de faire disparaître, d'ensevelir. Il en concluait que si on voulait être honoré de ses proches, il fallait s'efforcer de leur rendre service par sa sagesse et sa prudence. M. Havet donne à cette parole une portée qu'elle n'a pas : « Ainsi, dit-il, un père ennemi de la sagesse devait « être *tenu pour mort* (2). » Par ce commentaire, il fait violence à la pensée de l'auteur, et il lui prête des paroles qu'il n'a point dites ; tout cela pour arriver à comparer ces prétendues paroles de Socrate avec celles-ci de Jésus-Christ pressant un jeune homme de le suivre : « Laisse les morts ensevelir leurs morts, » et conclure que « celles-ci ne sont pas plus fortes « que celles-là. » Mais « celles-là » sont de M. Havet.

Ailleurs, M. Havet, rappelant la dureté de Socrate pour sa femme qu'il bannit de sa présence à l'heure suprême de sa mort, ose comparer cette conduite avec celle du Sauveur qui donne le nom de frère et et de mère à tous ceux qui font la volonté de Dieu. On se prend à douter de la bonne foi de M. Havet en lisant ces choses ; et on est tenté de croire que le christianisme est pour lui, dans ce livre, non pas un sujet d'étude historique, mais un ennemi qu'il pour-

(1) *Mémoires sur Socrate*, I, II, 53-55.
(2) Op. cit., I, p. 155.

suit d'une haine implacable. Comment peut-il passer sous silence la scène si touchante du Calvaire, où Jésus-Christ, avant de rendre son âme à son Père, confie sa mère à l'affection de son disciple? M. Havet non-seulement n'en parle pas, mais il semble la révoquer en doute : « On sait, dit-il, que sur les quatre « évangiles, il y en a trois, les plus anciens, qui racon- « tent tout le détail de la mort de Jésus, sans faire aucune « mention de sa mère (1). » Eh! qu'importe? puisque celui qui en fait mention est un témoin oculaire, et que c'est à lui-même, comme étant son bien-aimé disciple, que Jésus a recommandé de prendre soin de sa mère? Et vous osez dire que « ces *saints* ont des « duretés farouches (2) ? Que le Dieu d'amour que vous avez renié vous pardonne !

X.

Veut-on maintenant, quelques exemples des libertés que prend M. Havet avec la vérité historique, de l'assurance avec laquelle il se trompe et trompe en même temps ses lecteurs? Je n'ai que l'embarras du choix.

Au sujet de la tirade de l'*Antigone* de Sophocle où le poète proclame la supériorité des lois divines sur les lois humaines, M. Havet s'écrie emphatiquement : « Il y a aujourd'hui deux mille trois cents ans, il y « en avait cinq cents au temps de la prédication de « Paul, qu'on entendait sur le théâtre d'Athènes cet « acte de foi, cette profession de justice et d'humanité, « et nulle part ailleurs dans le monde, à cette date,

(1) Op. cit., I, p. 156.
(2) Ibid.

« on ne pouvait ni entendre, ni lire rien de pa-
« reil (1). »

M. Havet n'a pas lu Jérémie ? Qu'il prenne la peine de parcourir le chapitre XXVI de ce prophète, il y verra un exemple, non pas imaginaire, comme celui d'Antigone, mais réel et historique de ce respect pour la vérité qui porte la fidélité jusqu'à la mort. On en pourrait citer plusieurs autres tirés de l'histoire du peuple de Dieu, et qui sont comme celui de Jérémie, d'une date antérieure à Sophocle. De pareils sentiments sont de tous les temps et de tous les lieux, quoi qu'en dise M. Havet. Le livre chinois de Meng-Tseu (400 ans avant J.-C.) ne dit-il pas qu'il faut « préférer la justice « à la vie, et craindre plus l'iniquité que la mort (2). » C'est plus net et plus précis que la tirade de Sophocle.

M. Havet dit que les premiers chrétiens croyaient rapporter de leur baptême le don des miracles (3) ; où a-t-il vu cela? Le don des miracles est appelé une grâce par saint Paul, précisément parce qu'il n'était pas la conséquence nécessaire du baptême. Parmi les chrétiens les uns recevaient ce don, d'autres ne le recevaient pas (4).

Il dit qu' « Hippolyte est un saint, un martyr de la « chasteté (5). » Le procès de sa canonisation n'est pas compliqué. Quoi! parce qu'un jeune homme brave

(1) Op. cit., I, 88. — Ailleurs il dit que « c'est Socrate qui le « premier a proclamé ce devoir nouveau dont personne ne s'était « préoccupé avant lui (Op. cit., I, 176). »

(2) L. II, c. v., n° 10, traduction de Pauthier.

(3) Op. cit., I, p. 65.

(4) I, *Cor.*, XII.

(5) Op. cit., I, p. 87.

et bien fait, amoureux d'une charmante jeune fille qui le lui rend bien, ne daigne pas accorder un regard à Phèdre sa marâtre, vous en faites un saint? Quelle sainteté y a-t-il à fuir une femme qu'on déteste? Quel martyre à être victime de ses fureurs? Renvoyons M. Havet à l'histoire de Joseph (1); c'est là qu'il trouvera le saint et le martyr de la chasteté.

Pour M. Havet, Euripide est « un frère de So-« crate (2); » ses pièces sont remplies de moralités « chrétiennes (3). » Les moralités d'Euripide ne sont pas chrétiennes, dans le sens strict du mot; elles sont des moralités et voilà tout. Euripide, faisant parler ses personnages sur la scène, ne pouvait mettre dans leur bouche que le langage de tout le monde; or il y a toujours eu de la moralité comme du bon sens dans l'humanité. Quant à faire d'Euripide un frère de Socrate, un moraliste chrétien, M. Havet n'en a pas le droit. Euripide était un pur naturaliste, comme le prouve sa théorie sur l'origine du genre humain (4). Plutarque le met au nombre des athées (5).

M. Havet prétend que « c'est dans Xénophon qu'on « trouve pour la première fois l'idée exprimée plus « tard par saint Paul; que « les perfections invisibles « de Dieu, son éternelle puissance et sa divinité sont « devenues visibles depuis la création du monde, par « la connaissance que ses ouvrages nous en don-« nent (6). »

(1) *Genèse*, c. XXXIX.
(2) Op. cit., I, p. 103.
(3) Op. cit., I, p. 113.
(4) Diodore, *Hist.*, l. I, 3.
(5) Eusèbe, *Prépar. év.*, l. XIV, c. 16.
(6) *Rom.*, I, 20.

Mais les paroles de Xénophon sont loin d'avoir la précision et la portée de celles de l'apôtre; il dit simplement à son interlocuteur « qu'il n'est pas nécessaire de voir les figures des dieux, mais qu'il lui « suffit de voir leurs œuvres pour les honorer et les « adorer (1). David a dit beaucoup mieux et bien longtemps auparavant : « Les cieux racontent la gloire de « Dieu, et le firmament nous montre l'ouvrage de ses « mains (2). »

M. Havet dit quelque part que « c'est un besoin « pour l'âme que la foi transporte, de perdre, en s'a- « bandonnant au divin, jusqu'à sa raison (3). » Je ne sais où il a trouvé les preuves de cette affirmation; mais en voyant l'abus qu'il fait du raisonnement dans tout son ouvrage, on serait tenté de dire : C'est un besoin pour l'âme que l'incrédulité transporte, de perdre en s'abandonnant à sa passion jusqu'à sa raison même.

XI

Je veux maintenant prendre à partie dans M. Havet le lettré, l'helléniste, et signaler les contre-sens que lui fait commettre sa passion anti-chrétienne.

Homère, dans l'Odyssée (1), dit que le roi Agamemnon quittant Clytemnestre pour la guerre de Troie, laissa près d'elle un *chanteur*, avec charge de surveiller et de garder sa femme, dont il avait quelque raison de se défier.

(1) *Mémoires sur Socrate*, IV, 3-13.
(2) *Psaume*, XIX, 1.
(3) Op. cit., I, p. 55.
(4) *Odyssée*, III, 265,

M. Havet fait de ce *chanteur* un « directeur de conscience (1). » La traduction est très libre.

Xénophon, dans son *Expédition d'Asie* (2), rapporte que les Arcadiens et les Achéens s'étant mutinés contre lui et soustraits à son autorité, se trouvèrent tout à coup assiégés par une multitude de Thraces. En cette circonstance, le prudent général crut devoir signaler à ses troupes l'échec des rebelles comme une humiliation méritée par leur orgueil. « Peut-être, leur dit-il, « Hercule a-t-il permis cet évènement, afin d'humilier « ceux qui se sont vantés d'être les plus prudents ; et de « nous rendre plus illustres qu'eux, nous qui avons « mis notre entreprise sous les auspices des dieux. »

M. Havet traduit : « Peut-être il est dans les desseins « de la divinité d'humilier *ceux qui triomphent*, tandis « que nous, qui nous adressons d'abord aux dieux, « elle nous mettra plus haut que nos adversaires (3). »

La pensée de Xénophon est altérée par le caractère d'universalité que lui impose M. Havet ; et le traducteur lui prête des paroles qu'il n'a point dites : tout cela pour se donner l'occasion de comparer ce passage de Xénophon avec ce verset du *Magnificat : Deposuit potentes de sede et exaltavit humiles.* Xénophon pensait si peu à s'humilier, qu'il déclare lui-même sans détour le désir qu'il avait du commandement suprême de tous les Grecs ; « il pensait que ce serait un moyen d'augmenter « sa considération, et de faire parvenir son nom avec « plus de gloire dans sa patrie et près de ses « amis (4). »

(1) Op. cit., I, p. 21.
(2) Liv. VI.
(3) Op. cit., I, p. 199.
(4) Liv. VI.

Platon dit quelque part : « Il faut tâcher de fuir « d'ici-bas là-haut le plus tôt possible ; et *cette fuite,* « ajoute-t-il, *consiste à ressembler à Dieu autant que* « *cela est possible* (1). »

M. Havet se trompe en voyant dans ce passage une préoccupation et une sorte de désir de la mort (2) ; et pour lui donner ce sens il supprime toute la partie du texte que j'ai soulignée.

Dans ces paroles de Platon : « Il faut que les « philosophes gouvernent, ou que les gouvernants « philosophent, pour que les peuples soient heureux, » M. Havet voit formulé « le principe des deux puissances « et inauguré l'avènement de la puissance spiri- « tuelle (3). »

Platon qui a parlé des prêtres en plusieurs endroits de ses écrits, ne les confond point avec les philosophes ; il n'est ici question ni de pouvoir spirituel, ni de prêtres. Le meilleur gouvernement à donner à un peuple, c'est un philosophe, c'est-à-dire, selon l'explication de Platon lui-même, un homme ami de la vérité, de la tempérance, ferme, courageux et désintéressé (4). M. Havet s'est mépris en croyant voir ici inauguré l'avènement de la puissance spirituelle.

M. Havet veut trouver l'*excommunication solennelle* chez les païens. Je ne sais si elle s'y rencontre ; mais à coup sûr elle n'est pas où M. Havet l'indique (5) ; il

(1) *Théétète*, p. 176.

(2) Op. cit. I, p. 210, note 1, et p. 211.

(3) Op. cit., I, p. 237. Il renvoie à *Républ.* V. p. 473, *Lois.* IV. p. 710 etc.

(4) *République*, VI, p. 484, 486.

(5) Op. cit., I, p. 71.

la confond avec l'imprécation, qui est une chose toute différente. Le note de M. Egger que cite M. Havet n'est pas autre chose qu'une sentence de mort en forme d'imprécation, portée contre ceux qui commettraient les crimes mentionnés dans la formule ; il n'y a rien de plus. Pour savoir ce qu'est l'excommunication chrétienne, il ne faut pas ignorer ce qu'est la communion des saints ; or M. Havet n'en a pas la moindre idée.

« Pascal, dit M. Havet, a cru recommander le « christianisme en disant : Nulle autre religion n'a « proposé de se haïr. » Platon, en effet, n'est pas « allé jusque-là ; mais *il a défendu de s'aimer*, et l'un « conduit à l'autre (1). »

Il y a plusieurs erreurs dans cette appréciation de la doctrine chrétienne ; si elle commande à l'homme de se haïr, elle veut aussi qu'il s'aime. Je me contente de signaler l'inexactitude de la traduction de ce texte de Platon par M. Havet ; Platon n'a défendu que l'*excès* dans l'amour de soi-même, « διὰ τὴν σφόδρα ἑαυτοῦ φιλίαν (2), » qui est selon lui, une source de fautes.

M. Havet conclut en disant : « Une philosophie qui « fait ainsi violence à la nature est vouée au surnaturel. » C'est lui qui fait violence au texte de Platon.

« Platon dit de sa république précisément ce qu'on « a dit plus tard du royaume de Dieu, qu'elle n'est « pas de ce monde (3). »

M. Havet commet ici un étrange contre-sens. « La cité que nous établissons, dit à Socrate son

(1) Op. cit., I, p. 24.
(2) *Lois*, V. p. 731.
(3) Op. cit., I, 207.

« interlocuteur, n'est qu'en paroles, et je crois qu'elle « n'existe en réalité nulle part sur la terre (1). » En disant qu'il ignore si cité imaginaire existe, ou si elle existera jamais ; il ne dit point qu'elle n'est pas de ce monde, tout au plus peut-il soupçonner qu'elle n'est pas *dans* ce monde.

Quant à la parole que M. Havet ose rapprocher de celle de Platon, il ne l'a jamais comprise. Jésus-Christ affirmant que son royaume n'est pas de ce monde, ne dit pas que son royaume n'est pas *dans* ce monde. Au contraire, il affirme l'existence de sa royauté et de son royaume qui est dans le monde, mais qui a une autorité et une durée indépendante de toutes les puissances du monde.

M. Havet possède l'art des réticences, et il en use à merveille. Nous en avons un exemple dans une citation qu'il fait d'Isocrate, à la décharge de l'immoralité des Grecs.

« Isocrate, dit-il, a, comme tous les Grecs, le culte « de la beauté ; mais là comme ailleurs sa religion est « pure. Il a écrit sur la pudeur une phrase qu'il faut « citer, malgré les mœurs dont elle porte la trace (2) :

« Tel est le pieux respect que nous portons à la « beauté, *cette essence divine* (mots ajoutés par « Havet), que si celui à qui elle a été donnée se pros- « titue et fait un usage indigne de ses charmes, (il y « a : *celui qui vend sa beauté,* ce qui est très différent) « nous le méprisons plus que ceux-là même qui « outragent la pudeur d'autrui ; tandis que s'il conserve « religieusement la fleur de sa jeunesse comme chose

(1) *République* IX, p. 592.
(2) Op. cit., I, p. 200.

« sacrée et interdite aux profanes (il y a : *aux gens* « *vicieux*, πονηροῖς), nous l'honorons à toujours, au « même titre que ceux qui ont fait quelque chose pour « la patrie (1). »

Il est vrai qu'Isocrate méprise ou affecte de mépriser ceux qui vendent leur beauté, qu'il exalte ceux qui la mettent sous la garde de la pudeur (c'était chose si rare de son temps !) ; mais en même temps, et dans le même discours, il approuve fort ceux qui poursuivent la beauté de leurs sollicitations, et il félicite ceux qui en de telles entreprises réussissent. Il les encourage par l'exemple de Jupiter qui a usé de toutes sortes de séductions, et aussi par l'indulgence avec laquelle les dieux traitaient leurs épouses quand elles avaient cédé à la passion que leur inspiraient de beaux mortels (2).

O pudeur d'Isocrate ! ô sincérité de M. Havet ! Il s'est arrêté à temps, pour ne pas compromettre son héros. Il prétend ailleurs qu'Aristophane enseigne la pureté (3), parce qu'il fait dire quelque part à l'un de ses personnages : « Tu ne feras rien de honteux, car il faut « que tu présentes la *ressemblance* de la pudeur (4). » Ce n'est pas fort.

M. Havet n'a pas la main heureuse dans ses citations du rhéteur Isocrate. Il a la prétention de le faire passer pour un moraliste qui ne le cède en rien à nos plus

(1) *Eloge d'Hélène*, 58.

(2) *Ibid.*, 59. « Isocrate, dit M. Georges Perrot, eut des liaisons, dont l'une paraît avoir tenu une assez grande place dans sa vie pour mériter les railleries des comiques ; ce fut celle qu'il contracta étant déjà d'un âge mûr, avec *une courtisane* nommée Lagiscé. Plus jeune, il avait été l'amant de la belle Métanire. (*L'Eloquence politique et judiciaire à Athènes.* — Revue des Deux-Mondes.)

(3) Op. cit., I, p. 95.

(4) *Nuées*, 983.

célèbres moralistes chrétiens : « son *Discours* à *Nicoclès*, « dit-il, pourrait être appelée un catéchisme des « gouvernants, aussi bien que le *Petit Carême* de « Massillon. La première recommandation qu'il leur « fait est d'aimer les hommes (1). »

C'est parfaitement exact ; mais voyons un peu le motif que donne le moraliste Isocrate à l'appui de cette admirable recommandation. Il faut, dit-il, qu'un gouvernement aime les hommes, il faut qu'il soit φιλάνθρωπος καὶ φιλόπολις, parce que l'on ne fait bien que ce que l'on aime faire, eût on des chiens à conduire, et que faire aimer son gouvernement est le moyen de gouverner longtemps (2). Il y a loin de là à la charité ; ce n'est que de l'égoïsme bien entendu. Isocrate recommande aussi à Démonique l'affabilité et l'urbanité (3) ; ce n'est pas la charité, ni même ce qu'on appelle la philanthropie ; c'est un procédé avantageux pour le maintien du gouvernement.

M. Havet qui a découvert le christianisme dans Platon, a cru y trouver aussi le modèle de l'organisation extérieure de l'Église. Parmi tous les traits de ressemblance que son imagination lui révèle entre l'Église et la cité platonique, j'en signalerai un seul, et la critique que j'en ferai achèvera de montrer tout ce qu'il y a d'arbitraire dans ces rapprochements et d'inexact dans ses traductions. Il s'agit du célibat des prêtres.

« Il y a dans Platon, dit M. Havet, au sujet des « femmes et des enfants des *gardiens*, ainsi qu'il « appelle ceux à qui il confie la conduite de sa Répu- « blique, certaines étrangetés fameuses, dont on fait

(1) Op. cit., I, p. 199.
(2) *Discours à Nicoclès*, n. 15 et 16.
(3) *A Démonique*, 1, 20.

« honte encore tous les jours à la philosophie.....
« L'Église a fait comme Platon, quoique d'une autre
« manière..... Tandis que les *gardiens* de Platon
« s'accouplent ouvertement à des femmes sans leur
« demeurer unis, et en ont pêle-mêle des enfants qu'ils
« n'avouent ni ne connaissent, l'Église a interdit à ses
« prêtres l'amour et la famille..... Les choses qui se
« passaient en pleine lumière dans l'utopie de la Répu-
« blique, ne se sont-elles pas passées plus d'une fois
« au fond de l'Église, clandestinement et dans l'ombre ?
« Elle s'y résignait, pourvu qu'elle obtînt ce grand
« résultat politique, que ses *gardiens*, non plus que
» ceux de Platon, ne connussent pas les intérêts ni
« les liens des pères de famille (1). »

Quelle finesse, quelle pointe d'esprit dans ce parallèle! que ces choses sont agréablement dites! M. Havet a su faire naître l'occasion de jeter le venin de la plus odieuse suspicion sur les mœurs du clergé et sur les intentions de l'Eglise. Passons là-dessus ; on ne peut s'étonner de trouver ces lignes sous la plume de M. Havet.

Mais la satire n'est pas un raisonnement, et les plaisanteries font mauvaise figure dans un ouvrage qui prétend au sérieux. Je le demande à M. Havet : comment l'Église, en prescrivant le célibat à ses prêtres, a-t-elle pu s'inspirer de Platon qui permet aux *gardiens* de sa cité d'avoir des femmes à discrétion ? M. Havet trouve des ressemblances dans les différences ; cela n'est pas logique, à moins que nous n'admettions l'identité des contraires. Le célibat ecclésiastique ne consiste pas, que je sache, à avoir des femmes, et n'avoir point de famille.

(1) Op. cit., I, p. 238, 239. — *République* V. p. 457.

De plus, M. Havet se trompe étrangement pour un lettré comme il l'est, en confondant les *gardiens* de la cité de Platon avec les prêtres de cette même cité. Le mot *gardien* ne désigne pas les prêtres, mais uniquement les soldats (1).

Que devient le rapprochement imaginé par M. Havet entre le *clergé* de Platon et le *clergé* de l'Eglise (2)? Il se trouve que le savant professeur a pris des soldats pour des prêtres. Mais il faut s'attendre aux idées les plus extravagantes quand on lit M. Havet; n'écrit-il pas sérieusement que Platon a préparé les abbesses du moyen-âge (3)? Il faut, après cela, tirer l'échelle.

CONCLUSION

La théorie de M. Havet sur l'origine hellénique du du christianisme est donc une hypothèse sans fondement; tous les artifices de son inventeur ne réussiront pas à la rendre vraisemblable, bien moins encore à la transformer en une vérité historique.

Je crois avoir clairement démontré qu'il existe entre le christianisme et l'hellénisme, un abîme logiquement infranchissable. Même dans les dogmes helléniques qui paraissent se rapprocher davantage de certains dogmes chrétiens, l'œil de l'observateur attentif n'a

(1) Les *gardiens* sont distincts des prêtres et des magistrats : *République*, V, p. 461 ; ἐπικούροι, Ibid. V. p. 464, *Lois*, VII, p. 800 ; *Lois*, VIII, p. 828. — Le terme de *gardiens* ne signifie pas autre chose que *soldat* : *République*, II, p. 374 ; V, p. 460 et 466. Cf. Aristot, *Politique*, II, c. 2, n. 12 et c. 3, n. 1.

(2) « Platon a conçu une cité fondée sur l'esprit et sur l'idée, en « autres termes, une Église, *un clergé* sans famille... (Op. cit., 8, « p. 254). »

(3) Op. cit., 8, p. 238.

aucune peine à saisir des différences essentielles ; le christianisme, en effet, répand sur toutes les vérités naturelles contenues dans l'hellénisme une lumière qui lui est propre, et qui les fait voir sous un tout autre jour. Mais c'est surtout par l'étude des dogmes constitutifs du christianisme, qu'il est aisé de se convaincre qu'il ne doit rien à l'hellénisme, et que la thèse de M. Havet est tout à fait vaine et imaginaire. Il n'y a rien, absolument rien de chrétien, sous ce rapport, dans l'hellénisme, puisque, comme nous l'avons vu, la doctrine du Verbe de Dieu fait chair, du médiateur Homme-Dieu en est complètement absente.

Cette constatation suffit à elle seule pour ruiner toute l'argumentation de M. Havet. Aussi n'ai-je pas voulu imposer à mes lecteurs la fatigue de le suivre dans toutes ses considérations sur les développements de l'hellénisme en Grèce et à Rome; ce travail serait superflu. Je l'ai fait pour Platon, dont les doctrines et les institutions sont présentées par M. Havet comme le type du christianisme ; on a vu de combien il se trompe. D'ailleurs on n'en finirait pas, s'il fallait relever une à une toutes les assertions hasardées, douteuses ou fausses dont M. Havet a rempli ses deux volumes. Ce que j'ai dit tout à l'heure de ses procédés donne la juste mesure de la confiance qu'il convient d'accorder à ses affirmations.

L'abbé Rambouillet.

LES INSTITUTIONS DE JÉSUS-CHRIST

SONT

LES INSTITUTIONS D'UN HOMME-DIEU (1).

II.

L'Église.

Jésus-Christ a créé l'apostolat. Il a imprimé à la parole évangélique une immense force d'expansion : nous l'avons vu plus haut.

Cette parole, la laissera-t-il sans direction ? Aucunement. Il a établi l'Église et lui a confié un pouvoir doctrinal et moral : enseigner aux hommes ce qu'il faut croire, leur commander ce qu'il faut pratiquer pour parvenir au salut, telle est la mission de l'Eglise.

A l'Église il a donné un chef : le Pape. Du Pape découle toute juridiction, toute autorité; il est le pasteur immédiat de tous les chrétiens. Dessein plus que hardi. Un homme, quoi de plus faible ! Asseoir les destinées de l'Évangile sur un homme, lui confier la perpétuelle direction de la parole apostolique, nous le répétons, quelle témérité ! Et c'est ce qu'a voulu Jésus; c'est ce qu'il a réalisé.

Jésus-Christ l'a prédit. Nullement ! s'écrie M. Ernest Havet. « Il faudra écarter le passage de Matthieu, si

(1) Voir le Numéro de Janvier.

« fameux, où Jésus parle de son église : » Et toi, tu « es Pierre, et c'est sur cette Pierre que je bâtirai mon « église. » Jésus de son vivant n'avait pas d'église et « n'en connaissait pas d'autre que celle d'Israël. De « pareils traits sont purement et simplement des « anachronismes » (1) La contradiction de M. Ernest Havet renferme un aveu dont nous ferons tout-à-l'heure ressortir la force. Pour le moment contentons-nous d'opposer au collaborateur de la *Revue des Deux Mondes*, M. Ernest Renan et le Dr Strauss.

« Jésus de son vivant n'avait pas d'église. » D'accord. Mais de son vivant, Jésus a prédit qu'il en aurait une, il en a établi les fondements. « Ce qui prouve, « dit l'écrivain français, que Jésus ne s'absorba « jamais entièrement dans ses idées apocalyptiques, « c'est qu'au temps même, où il en était le plus « préoccupé, il jette avec une rare sûreté de vue les « bases d'une église destinée à durer » (2). Et plus loin au même chapitre, il ajoute : « Un germe d'église « commençait dès lors à paraître. Cette idée féconde « du pouvoir des hommes réunis (ecclesia) semble « bien une idée de Jésus. Il confie à l'Eglise le droit « de lier et de délier (c'est-à-dire de rendre certaines « choses licites ou illicites), de remettre les péchés, « de réprimander, d'avertir avec autorité, de prier avec « certitude d'être exaucé » (3).

M. Ernest Havet décide qu'il faudra écarter le passage de Matthieu, si fameux, où Jésus parle de son église : « Et toi, tu es Pierre et c'est sur cette pierre que je bâtirai mon église ». Le Dr Strauss

(1) Revue des Deux Mondes. Etudes d'Histoire religieuse. N° d'Avril 1881. p. 601.

(2) Vie de Jésus par Ernest Renan, p. 290.

(3) Vie de Jésus, p. 296.

n'est pas de cet avis : d'après lui, nous sommes en pleine histoire. Voici ses paroles. « Jésus pose ces deux « questions à ses disciples. Qu'est-ce que les hommes « disent du Fils de l'Homme ? Et vous, qui dites-vous « que je suis ? » — Tout le monde sait que ces questions du Sauveur sont suivies de la confession de St-Pierre et de la promesse de la Primauté. — Strauss continue : « Les trois premiers évangiles s'accordent « à placer cet incident après la multiplication des « pains et avant la transfiguration; les deux premiers « déterminent, en outre, le lieu de la scène, qui est « Césarée de Philippe; elle est suivie chez tous les « trois de la première prédiction de la passion, et « Jésus part bientôt après de la Galilée pour Jérusalem. « Il y a dans tous ces traits, suivant la fine remarque « de Baur, la trace visible d'une vraie réminiscence « historique » (1) Il faut l'écarter, disait l'académicien français; nullement, répond « la science allemande » par l'organe de deux de ses représentants : il y a là la trace *visible* d'une *vraie* réminiscence historique. On le voit, Strauss ne ménage pas les qualificatifs capables de persuader.

Le Sauveur se trouvait donc au territoire de Césarée de Philippe, quand il interrogea ses disciples. *Que disent les hommes du Fils de l'Homme* ? Les trois synoptiques rapportent la question du Seigneur et la réponse de St-Pierre. Nous n'arrêterons plus le lecteur sur la haute et grande portée du témoignage du Prince des Apôtres : nous l'avons fait dans l'étude : les affirmations de Jésus-Christ sont les afirmations d'un Homme-Dieu. Jésus approuva et confirma la profession de foi de Pierre, il l'en félicita en ces

(1) Straus; Nouvelle vie de Jésus, I, p. 260.

termes : *Tu es heureux; Simon fils de Jean, car ce n'est ni la chair, ni le sang qui te l'ont révélé, mais mon Père qui est dans les cieux.* Puis il ajouta : *Et moi je te dis que tu es Pierre. Et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les puissances de l'Enfer ne pourront rien contre elle* (1)

Reprenons et étudions ces paroles : même le Christ en a rarement prononcé de plus solennelles et de plus décisives. La prophétie et le prodige coulent ici de source.

Tu es Pierre. A la première rencontre de Simon, Jésus lui avait dit : *tu t'appelleras Pierre* (2) Ici il lui donne ce nom et le lui impose : il signifie un mystère. « La qualification d'homme rocher dit Straus, n'est « pas très-heureuse pour un personnage qui joignait « beaucoup d'inconsistance à beaucoup de feu » (3). Nous en convenons, au point de vue humain, la qualification n'était pas heureuse. Mais que faut-il en conclure ? Qu'il y a ici plus qu'un simple homme qui parle et agit. Car voyons la suite.

Sur cette pierre je bâtirai mon Eglise. Quoi ! unir la destinée de la doctrine à un homme; mettre cet homme à la tête de la société qu'il va établir; faire découler tout de cet homme, lui faire arriver tout des extrémités de la terre; le poser comme fondement unique, en faire le pivot autour duquel tout tourne, le centre auquel tout aboutit, le foyer d'où tout émane ! Et choisir pour cette haute mission un bâtelier ignorant ! Quel rêve !

Et ce rêve est devenu une réalité ! Une réalité, à tel point que M. Ernest Havet, un des plus habiles

(1) Matth. XVI, 18.
(2) Jean. I, 42.
(3) Nouvelle vie de Jésus, I, p. 358.

ennemis de l'Eglise traite la promesse de Jésus « d'anachronisme «. Peut-on avouer plus énergiquement le prodige ? Deux cents millions et plus de chrétiens saluent dans le successeur de Pierre le chef visible de l'Église. Le plus beau monument du monde abrite le tombeau de « l'homme rocher » et le Dôme de St-Pierre à Rome porte dans les nues ces paroles de Jésus : *Tu es petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam.* L'édifice du Catholicisme est assis sur Pierre. On l'a vu en ce dix-neuvième siècle, en 1870, quand Pie IX présidait les assises solennelles du Concile du Vatican. Quel spectacle ! Dans l'immense basilique, entouré d'un millier d'évêques accourus à sa voix de l'Orient et de l'Occident, le successeur de Pierre, à la deuxième session publique du Concile, aux applaudissements de l'univers catholique, et aux rugissements des sectes anti-chrétiennes, définit que le Pontife Romain, parlant *ex cathedra*, est infaillible en matière de foi et de mœurs. A dix-huit siècles de distance, l'humanité, une fois de plus, constatait que la parole de Jésus, du « rabbin Galiléen » bâtissant son Eglise sur un pauvre pêcheur n'était pas le rêve d'un esprit apocalyptique, mais une parole sûre d'elle-même, parce qu'elle était le verbe de Dieu.

Le Sauveur continua : *Et les puissances de l'Enfer ne prévaudront pas contre elle* Qu'est-ce à dire ? L'Église sera toujours combattue, mais elle sera toujours victorieuse; on ne la tuera pas. Deux prodiges en un seul : la perpétuité, et une perpétuité de triomphes ! Qu'on ne le perde pas de vue : en assurant la perpétuité de l'Eglise, Jésus prophétise la perpétuité de Pierre, si l'Eglise est immortelle, par un corollaire de toute nécessité, Pierre est immortel : il se survit dans ses successeurs.

La perpétuité ! Nul homme, en jetant les bases d'une institution, n'a jamais élevé une prétention semblable ; nul homme n'a jamais osé dire : l'œuvre que je fonde traversera les siècles, toujours la même, et répandra ses bienfaits sur toutes les générations. Car qu'est-ce que promettre la perpétuité ? Tout change autour de nous, tout commence et finit, les royaumes succèdent aux royaumes, les empires s'affaissent, les lois, les coutumes, les langues se transforment, et de siècle en siècle l'aspect de la terre se renouvelle. Comparez l'état de l'Europe moderne, à celui de l'Europe des Croisades, de Charlemagne, de César ! Est-ce le même continent ? Le temps qui voit commencer toutes choses les voit disparaître de même. En face d'un tel spectacle, où est le conquérant, le philosophe qui ose dire : je fonderai une œuvre, elle traversera les âges; différente de toutes les autres, elle triomphera du temps, le grand démolisseur. Rentrons en nous-mêmes : hommes du néant, arrivés depuis hier pour nous en aller demain, avons-nous l'audace de prédire l'immortalité à nos œuvres ?

Et remarquons-le : cette Eglise immortelle Jésus la bâtit sur Pierre. Immobile comme le rocher, l'Eglise ne changera pas; elle ne fera jamais de compromis avec les puissants du jour, aux dépens de la vérité et de la justice. Les institutions se perpétuent à force de métamorphoses; les empires à force d'adresse et d'expédients : L'habileté de l'Église est de ne pas en avoir : elle tient le symbole des Apôtres ; elle n'y ajoute rien, elle n'en retranche rien. Assise sur le roc, elle voit les vagues mugir et se briser à ses pieds.

Est-ce assez de prodiges ? Non. L'Église sera perpétuellement combattue et perpétuellement victorieuse. Son champ de bataille est le monde, mais c'est aussi

son champ de triomphe. Les persécutions n'ont jamais cessé. Vingt fois l'Enfer a chanté victoire. Les empereurs romains, gorgés de sang, se faisaient décerner, comme un titre de gloire, celui de destructeur du nom chrétien : l'empire romain a disparu et la croix domine victorieuse la ville et le monde. Julien l'apostat se vantait d'anéantir par la ruse et le ridicule la religion du Galiléen; il invita les Juifs à rebâtir le temple de Jérusalem et à rendre ainsi mensongers les oracles de Jésus; le Galiléen lui fit un cercueil et acheva l'accomplissement de la prophétie. L'impie musulman jurait qu'il ferait manger de l'avoine à son coursier sur l'autel de St-Pierre à Rome; le Mahométisme agonise et les nations chrétiennes retardent ses funérailles. Après ses premiers succès, Luther, fou d'orgueil, prédisait que dans deux ans, c'en serait fait de la Papauté et qu'il ne faudrait pas même prendre les armes : plus de trois siècles sont passés, le sang a coulé par torrents, et le protestantisme se résout en scepticisme et en libre-pensée. Au siècle dernier, Voltaire donnait encore vingt années d'existence à l'Église : cent ans se sont passés, Voltaire est tombé dans l'oubli, et l'Église conserve sa mission civilisatrice. Il en sera ainsi dans vingt ans, dans vingt siècles, aussi longtemps que le monde existera. L'Enfer aura beau assaillir l'Église, l'Eglise sortira triomphante de toutes les épreuves. Le passé garantit l'avenir.

Cet avenir victorieux, Jésus l'a prévu, il l'a annoncé : c'est ce qui double le prodige. Fonder l'Eglise sur ce qu'il y a de plus faible : un homme; prédire à l'Eglise ainsi constituée l'immortalité; la lui prédire en dépit de toutes les violences conjurées; lui prédire une perpétuelle et incessante victoire et surtout accomplir une telle prédiction, qu'est-ce ? nous le demandons.

Vous qui exigez des miracles, en voilà un qui remplit l'espace et le temps; vous qui ne croyez pas aux prophéties, expliquez celle-ci... Où est le génie, ou le philosophe qui peut dire ce que sera l'Europe dans un siècle ? Ce que sera l'Amérique dans cent ans ? Tous reculent devant ce problème. Le Christ promène dans l'avenir un fier et sûr regard, il le fixe sur un pauvre et ignorant pêcheur juif, appelé Simon : *tu es Pierre* lui dit-il; sur cette Pierre, *je bâtirai mon Eglise,* et il la bâtit; mon Eglise sera assaillie toujours par toutes les forces de la terre; n'importe; *les puissances de l'Enfer ne prévaudront pas contre elle*, et en effet toutes les forces ennemies réunies sont demeurées impuissantes ! Anachronisme ! s'écrie la pauvre science. Anachronisme au temps de Voltaire et de Luther; anachronisme au temps de Julien et de Trajan; anachronisme dans dix siècles, dans vingt siècles, tant qu'il vous plaira... mais cet anachronisme, expliquez-le !

Et toutefois cela ne suffit pas. Jésus va plus loin. *Je te donnerai,* ajoute-t-il, s'adressant toujours à Pierre, *je te donnerai les clefs du royaume des cieux : tout ce que tu auras lié sur la terre sera lié dans le ciel; tout ce que tu auras délié sur la terre sera délié dans le ciel* (1) Quelle prérogative ! Un homme, un simple mortel en chair et en os, parle sur cette terre, le ciel entend sa voix; ce qu'il condamne est condamné, ce qu'il absout reste pardonné. L'idée de s'attribuer un tel pouvoir peut-elle venir à l'esprit d'un homme ? Quand Jésus assura au paralytique que ses péchés lui étaient remis, les pharisiens s'écrièrent : *Il blasphème.* (2) Ici Jésus ne s'attribue pas seulement ce pouvoir, il investit Pierre d'un pouvoir plus grand, ce pouvoir, il l'étend

(1) Matth. XVI, 19.
(2) Matth. VIII. 3.

à tout; *quocqumque;* nulle restriction, nulle limite. Les arrêts de Pierre, le ciel les ratifie.

Et le monde a reconnu ce pouvoir immense attribué à un homme. Sans parler du moyen-âge, où la parole du Pape était vénérée comme un oracle, où elle déliait les sujets du serment de fidélité et déclarait des princes prévaricateurs déchus du droit de gouverner; de nos jours, au seuil de ce siècle, n'a-t-on pas vu le soldat couronné de la Révolution, Bonaparte traîter avec le successeur de Pierre ? Des ruines sans égales couvraient le sol de la France; c'était le chaos en toutes choses; il fallait rétablir l'ordre. Le concordat de 1801 releva l'Église et la France, abolit l'ancien état des choses, en créa un nouveau, et cet acte, le plus grand de souveraine àutorité, cet exercice des clefs le plus considérable de l'histoire, le monde le vit quelques ans après que Voltaire eût prédit la ruine de l'Église !

III.

Les Sacrements. — Le baptême.

Jésus a établi l'Église pour montrer aux hommes le chemin du salut et pour leur en fournir les moyens par le sacrement.

Les sacrements, signes sensibles de la grâce invisible, sont autant de canaux par lesquels Dieu descend dans le cœur de l'homme pour élever ce cœur vers le Ciel. Chacun d'eux, à lui seul, prouve la divinité de celui qui les a institués. Nous ne les étudierons pas tous, parce que nous nous répéterions nécessairement. Nous donnerons une esquisse du baptême et de la

confession pour insister plus particulièrement sur l'Eucharistie, le plus grand des sacrements, celui qui les couronne et achève tous. Il contrarie le plus la raison et il révèle en même temps, avec le plus de puissance, en Jésus le Dieu Créateur; mais, nous le répétons, tous partagent ce privilége et répandent cette lumière.

Tel est le baptême. Etabli par Jésus au moment où il sanctifia par son contact les eaux du Jourdain, ce sacrement fut promulgué par le Sauveur et devint obligatoire après sa Résurrection : c'est l'enseignement de St-Thomas (1). Au baptême, l'eau effleure le corps, la Très-sainte Trinité est invoquée, et l'âme humaine est purifiée de toute souillure. Il y a un instant, elle était dans la disgrâce de Dieu, privée de la vie surnaturelle; la voilà, au sortir des fonds baptismaux, pure, rayonnante, agréable aux yeux de Dieu : telle est la doctrine de l'Eglise, telle est la croyance du peuple chrétien.

Qui le premier a attaché au rite baptismal cette rénovation, cette renaissance de l'homme ? Au nom de qui l'Eglise enseigne-t-elle cette doctrine ? La réponse s'offre d'elle-même. Au nom de Jésus-Christ qui a dit à quelques bateliers juifs, pauvres et ignorants; *Allez, enseignez toutes les nations : baptisez-les au nom du Père, du Fils, et du Saint-Esprit* (2). En donnant à ses Apôtres l'ordre formel d'instruire et de baptiser tous les peuples, le Sauveur affirma l'entière nécessité du baptême : *Quiconque croira et sera baptisé sera sauvé, quiconque ne croira pas sera condamné* (3).

Aussi les Apôtres, dans la primitive Eglise, s'empressaient-ils d'administrer le baptême aux nouveaux

(1) Summa theologica. III. p. q. LXVI. art. 2. c.
(2) Matth. XXVIII, 19.
(3) Marc. XVI, 16.

convertis. St-Paul en parle fréquemment dans ses Epîtres (1). Le Prince des Apôtres le prescrivit aux Juifs de Jérusalem, ébranlés par sa parole et l'interpellant pour savoir ce qu'ils avaient à faire pour être sauvés: *Que chacun de vous,* leur dit-il, *reçoive le baptême au nom de Jésus-Christ pour la rémission de ses péchés* (2) On le voit. la persuasion que le baptême efface les souillures de l'âme, n'est pas le résultat du développement de la doctrine catholique : cette persuasion est aussi ancienne que l'Eglise, elle date de son berceau.

Mais de quelle autorité faut-il jouir pour convaincre les intelligences de cette affirmation : au nom de la Très-sainte Trinité l'eau effleure le corps et elle efface les souillures de l'âme ? N'est-ce rien de faire entrer dans l'esprit des peuples une telle persuasion ? De la maintenir, malgré les attaques; de lui faire conserver son prestige ? Le doigt de Dieu est là. Les incrédules le nient : qu'ils en fassent autant, ils seront étonnés du succès d'hilarité qui sera leur seule récompense.

D'ailleurs, l'état social des peuples chrétiens, leur incontestable supériorité sur les nations non baptisées, prouve la vérité de la doctrine catholique. L'histoire l'atteste. Qu'étaient les Francs avant le baptême de Clovis ? Une tribu à demi barbare. Qu'est-elle devenue par le baptême de son Roi ? Elle a été longtemps la première nation de l'univers. Quel sort effroyable ils préparent à l'Europe ceux qui montent tous les jours à l'assaut du baptême de Jésus ! L'Afrique des Tertulien, des Cyprien, des Augustin l'apprend au monde.

(1) Rom. VI, 3. — I. Cor. I, 13 ; XII, 13. — Gal. III, 27.
(2) Act. Apost. II, 38.

Au baptême de Jésus ! La libre-pensée nous arrête, par l'organe de M. Renan. « Les ablutions, dit l'auteur « de la vie de Jésus, étaient familières aux Juifs, « comme à toutes les religions de l'Orient. Les « Esséniens leur avaient donné une extension particu- « lière. Le baptême était devenu une cérémonie ordi- « naire de l'introduction des prosélytes dans le sein de « la religion juive, une sorte d'initiation. » N'est-ce pas concluant ? Le baptême existait avant Jésus-Christ, il était universellement répandu. Non, répond l'écrivain français, vaincu par l'évidence, non: c'est aller trop loin. » Jamais, avant notre baptiste — il s'agit de Jean, « le précurseur — on n'avait donné à l'immersion cette « importance, ni cette forme (1) ». Ainsi Jean-Baptiste a eu le mérite de répandre la coutume des Esséniens? Jésus n'a été qu'un plagiaire ? M. Renan n'est pas loin de le dire. « Il semble, dit-il, que malgré sa profonde « originalité, Jésus, durant quelques semaines au « moins, fut l'imitateur de Jean. Jésus céda beaucoup « à l'opinion, et adopta bien des choses qui n'étaient « pas dans sa direction, ou dont il se souciait assez « peu, par l'unique raison qu'elles étaient populaires. « Le baptême avait été mis par Jean en très-grande « faveur; il se crut obligé de faire comme lui; il « baptisa et ses disciples baptisèrent aussi (2) ». Ainsi, c'est une chose entendue : d'après M. Renan, Jésus est l'imitateur de Jean-Baptiste: il a adopté le baptême de Jean.

Heureusement que pour répondre à M. Renan nous avons M. Renan lui-même. « Le baptême, dit-il, « n'était pour Jean qu'un signe destiné à faire impres-

(1) Vie de Jésus, p. 99.
(2) Vie de Jésus, p. 107.

« sion et à préparer les esprits à quelque grand « mouvement (1). » Selon l'expresssion de Jésus et des Apôtres, le baptême est plus qu'un signe : c'est le pardon des péchés, c'est la garantie du salut. *Quiconque sera baptisé sera sauvé !* avait dit Jésus. *Faites pénitence,* disait St-Pierre, *et que chacun de vous reçoive le baptême au nom de Jésus-Christ pour la rémission de ses péchés.* Le baptême n'est donc pas un simple signe, aux yeux des Apôtres : c'est un sacrement essentiel.

M. Jacolliot, dans son livre : La Bible dans l'Inde, s'écrie triomphalement. « Le baptême chrétien est-il « autre chose que le baptême indou ? Voyez comme il « est facile de lui signaler son origine. Les partisans « de Christna ont un fleuve sacré, le Gange, dont l'eau « doit servir à laver la tâche originelle (2). » Mais vos paroles elles-mêmes, docte indianisant, prouvent la différence totale qui existe entre les deux baptêmes. Les partisans de Christna n'ont qu'un fleuve sacré, le Gange ! La religion du Christ embrasse tous les peuples et l'eau du baptême les arrose tous. Le fleuve sacré coule partout. Tout homme de bonne volonté peut dire comme l'eunuque de la reine d'Ethiopie : *Voici de l'eau : qui est ce qui empêche que je ne sois baptisé ?* Et on lui répondra comme a répondu Philippe : *Si vous croyez de tout cœur, cela est permis.* L'acte de foi est nécessaire. *Je crois, répondit l'eunuque, que Jésus-Christ est le Fils de Dieu* (3). Et il fut baptisé. C'est en deux mots l'histoire du Christianisme. Le baptême indou est local : il lui faut un fleuve sacré. Le baptême de Jésus s'adresse à tous, et ce baptême suppose avant tout la foi en la divinité du Sauveur.

(1) Vie de Jésus, p. 102.
(2) La Bible dans l'Inde, Ponis 1881, p. 373.
(3) Actes, VIII, 37.

« L'eau du Gange, ajoute M. Jacolliot, doit servir à « laver la tache originelle ». Cela est-il vrai, savant orientaliste, cela est-il vrai ? Et d'où vient la multiplicité des ablutions baptismales chez les Indiens ? D'où vient-il qu'à la page 309 de votre livre, après avoir affirmé une première fois que « cette eau répandue sur « l'enfant, a pour but de le laver de la souillure origi- « nelle », vous ajoutez, immédiatement comme pris de remords : « Quoi qu'il en soit, et que l'on considère « ceci comme une simple ablution, cette formalité est « imposée par la religion, et c'est le brahme qui « l'accomplit... L'eau lustrale qui a purifié l'enfant « continue à le purifier chaque fois qu'il en use pen- « dant le cours de son existence » (1). La différence entre le baptême chrétien et les ablutions indiennes est sensible : celles-ci se répètent, le baptême institué par Jésus est unique ; on ne peut le réitérer. Il imprime dans l'âme, d'après la doctrine de l'Eglise, un caractère ineffaçable. Les ablutions baptismales des Indiens ne sont qu'un reflet du baptême chrétien, une cérémonie qui n'approche pas de l'importance du premier de nos sacrements.

La Confession.

Le Sauveur n'institua le sacrement de pénitence qu'après sa Résurrection, mais il en promit l'institution avant sa mort. Au moment où il prédit à St-Pierre qu'il serait le fondement de son Eglise, il ajouta : *Je te donnerai les clefs du Royaume des cieux ; tout ce que tu lieras sur la terre, sera lié au ciel, tout ce que*

(1) La Bible dans l'Inde. p. 309.

tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel (1). Nous avons remarqué plus haut que le Seigneur par cette promesse prédit à Pierre la primauté d'honneur et une universelle juridiction. Il lie et délie, sans restriction de personne, de lieu, de matière. Le Christ promet à Pierre, mais sous sa conduite, des coopérateurs. Dans une circonstance, où tout respire la bonté et la joie du pardon, il dit aux disciples : *En vérité je vous le dis : tout ce que vous aurez lié sur la terre, sera lié dans le ciel; et tout ce que vous aurez délié sur la terre, sera délié dans le ciel* (2).

Toutefois, ce n'est qu'une promesse. L'investiture de ce pouvoir redoutable a lieu après la Résurrection. St-Jean est le seul des Evangélistes qui la rapporte. Admirable harmonie des Evangiles ! Chef-d'œuvre de la sagesse de Dieu ! Sous des apparences de simplicité et de naturelle naïveté, les livres sacrés se confirment et s'enchaînent mutuellement. L'accord entre les synoptiques et le quatrième Evangéliste apparaît ici une fois de plus St-Mathieu rapporte la promesse des clefs faite par Jésus, St-Jean en constate l'accomplissement. Pour l'Eucharistie — nous le verrons tout-à l'heure — le procédé est inverse. St-Jean nous donne les paroles de la promesse, les synoptiques nous font assister à l'Institution du S. Sacrement.

Les voici donc ces paroles qui créent dans le monde un tribunal d'un genre nouveau. S'adressant à ses Apôtres Jésus leur dit : Recevez *l'Esprit-Saint : ceux dont vous aurez remis les péchés, les péchés leur seront remis, ceux dont vous les aurez retenus, ils seront*

(1) Matth. XVI, 19.
(2) Matth. XVII, 18.

retenus (1). On le voit, la concordance entre la promesse et la collation du pouvoir des clefs est entière.

Un court commentaire de ces paroles ne sera pas inutile. Il s'agit, d'après les expressions du Sauveur, de remettre et de retenir les péchés, de lier et de délier les consciences. Pour user de ce pouvoir, ne faut-il pas que les consciences soient à nu ? Que les fautes soient connues ? De là naît la nécessité de confesser ses péchés, de se faire son propre accusateur, de dévoiler à celui qui est investi de ce pouvoir les secrets du cœur. Ce commentaire est celui de l'Eglise, au concile de Trente (2) ; il découle des paroles mêmes de Jésus. La pratique universelle de l'Eglise, depuis les temps apostoliques, le confirme. Au premier âge du Christianisme, âge de ferveur, la confession était généralement publique ; elle est devenue secrète dans la suite. Mais peu importe le mode, il y a toujours eu accusation des péchés par le pécheur lui-même, il y a toujours eu foi en l'assurance du pardon donné par Jésus-Christ. *Credo in remissionem peccatorum.* Je crois, s'écrie l'humanité régénérée, je crois au pardon des péchés en vertu des moyens institués par Jésus-Christ, et spécialement par le sacrement de Pénitence ou la confession.

Or, cette croyance suppose et renferme un grand nombre de prodiges. S'attribuer ce pouvoir, l'attribuer à d'autres, y faire croire le monde, en généraliser la pratique : combien de miracles qui attestent la puissance divine ?

L'Evangile relate deux circonstances où Jésus-Christ a accordé le pardon des péchés, et dans ces deux

(1) Jean. XX, 23.
(2) Concil. Trid. Sess XIV, cap. V.

circonstances il provoque des murmures et encourt l'indignation de beaucoup. La pécheresse était à ses pieds, les arrosant de ses larmes. Le Sauveur lui dit : *Tes péchés te seront pardonnés.* Aussitôt toute l'assemblée désapprouve : *Quel est cet homme qui remet les péchés ?* (1) demande-t-elle scandalisée. Déjà auparavant en donnant au paralytique cette assurance : *Mon fils, aie confiance, tes péchés te sont pardonnés* ! il avait entendu les pharisiens se dire entre eux : *Il blasphème ! Qui peut remettre les péchés, si ce n'est Dieu* ! (2) Le raisonnement des docteurs Juifs était juste en soi. Le péché est une injure faite à Dieu, un outrage à sa divine majesté, une révolte contre sa volonté. L'offensé seul peut rendre son amitié à celui qui a mal agi. Ce droit n'appartient pas à un tiers, Dieu outragé par le pécheur a le droit de lui pardonner et l'Eternel dans l'Ecriture se le revendique formellement : *Moi même, j'efface les iniquités*, fait-il dire par le prophête Isaïe (3). S'attribuer donc le droit et le pouvoir de pardonner, s'est s'attribuer une prérogative divine, c'est se déclarer Dieu. Avant Jésus-Christ nul ne l'a fait; tout le monde a reculé devant ce prodige de sacrilége ambition. Le prophête dit à Daniel : *Le Seigneur t'a remis ton péché* (4). il parle au nom de Dieu, non au sien. Jésus, le premier et le seul, pardonne de sa propre autorité à la pécheresse et au paralytique : il entend les murmures; l'accusation de blasphémateur frappe ses oreilles; il n'en est pas ému; il ne revient pas sur l'assurance donnée. *Pour que vous sachiez*, dit-il, *que le Fils de l'homme a sur*

(1) Luc VII, 48.
(2) Marc II, 7.
(3) Isaïe XLII, 25.
(4) Reg.

la terre le pouvoir de remettre les péchés; se tournant vers le malade, *je te le dis*, prends ta civière, et va dans ta maison ! (1) Oui, des miracles seuls purent faire croire que le pouvoir de pardonner les péchés appartenait à Jésus.

La prétention du Sauveur est plus colossale. Il ne s'arroge pas seulement ce droit, il prétend le communiquer à d'autres. « Le jeune charpentier, » devenu « un charmant rabbin » qui porte sa vie errante de ville en ville, entouré de quelques pauvres pêcheurs, leur dit sans sourciller : *En vérité ! tout ce que vous aurez lié sur la terre, sera lié dans le ciel, et tout ce que vous aurez délié sur la terre, sera délié dans le ciel.* Vous ouvrirez, vous fermerez à votre gré ! Et il parle à des bateliers ignorants ! Lui-même n'a pas en ce monde où reposer sa tête, et il se dit le Maître du ciel et de la terre. Y a-t-on songé ? Investir des hommes, des pécheurs, de l'incomparable pouvoir de renvoyer les pécheurs absous ou de les retenir dans les liens du péché : quel rêve ou plutôt quelle folie ! Car c'est dire à des hommes comme vous et moi : Soyez juges de la vie de vos frères, connaissez leurs pensées les plus intimes, descendez dans les profondeurs de leur conscience, jugez leurs actes et prononcez la sentence ! Votre jugement sera le jugement de Dieu ! Nous le demandons encore : a-t-on songé à ce qu'il y a dans ce pouvoir, humainement parlant, d'exorbitant ? Je suppose qu'un souverain puissant dise à un de ses ministres : Je te constitue juge de la conscience de mes sujets ! ne penserait-on pas avec raison que l'ivresse d'un pouvoir absolu l'a aveuglé ? Quelle résistance on opposerait, ou plutôt quelle

(1) Marc II, 11.

explosion de mépris, contenu peut-être par la terreur, saluerait ce décret de potentat ! Et chose prodigieuse, les disciples de Jésus prennent ce pouvoir au sérieux et le monde y ajoute foi.

A-t-on calculé le nombre des victoires que la pratique de la confession atteste? L'homme s'irrite lorsqu'on lui reproche ses défauts et qu'on découvre ses faiblesses ; au confessionnal, il vient lui-même révéler à l'oreille d'un homme, comme lui, les turpitudes de sa vie. La langue humaine est prompte à juger les autres; au confessionnal elle se fait l'accusatrice des pensées du cœur. L'homme porte bien haut sa tête superbe ; ici, au pied du prêtre, il l'incline avec respect et sollicite humblement le pardon; lui, si avide de commander, il accomplit fidèlement les ordres qui lui sont donnés. Et le roi et l'empereur se jetteront au genoux du fils du moindre de leurs sujets.

Ce prodige commence au lendemain du drame sanglant de la passion ; il se perpétue à travers les siècles, en dépit des risées et des injures, des persécutions violentes et des attaques déguisées, malgré les résistances de l'amour-propre et les assauts des passions. Et tout cela parce qu'il a plu un jour à un Juif de dire à quelques pauvres artisans de sa nation: *En vérité, tout ce que aurez lié sur la terre, sera lié dans le ciel; tout ce que vous aurez délié sur la terre, sera délié dans le ciel.* Savants, vous qui ne croyez à rien, expliquez le succès, le triomphe permanent et universel de cette parole ! Le doigt de Dieu est là : nulle autre explication n'est plausible.

On n'explique pas, on préfère le rôle plus facile de calomniateur, témoin M. Jacolliot qui traite « la con-« fession particulière » de « pouvoir occulte dont le

« but démoralisateur est trop facile à signaler (1). » Il y a longtemps qu'un esprit supérieur a répondu à ces perfides insinuations. « On ne peut nier, écrit « Leibnitz, que toute cette institution ne soit digne de « la sagesse de Dieu. En effet, la nécessité de se « confesser détourne du péché une foule de chré- « tiens, surtout ceux qui ne sont pas encore endurcis, « et en même temps elle offre de grandes conso- « lations à ceux qui ont failli; aussi je regarde un « confesseur pieux, grave et prudent, comme un « puissant instrument de Dieu pour le salut des âmes : « ses conseils, en effet, nous aident à régler nos « affections, à découvrir nos vices, à fuir les occa- « sions du péché, nous engagent à restituer ce que « nous avons pris, à réparer le tort que nous avons « fait; ils dissipent nos doutes, relèvent notre esprit « abattu, enfin, guérissent ou adoucissent les maux « de nos âmes. Et puisqu'il n'y a rien dans le monde « de plus précieux qu'un ami fidèle, de quel prix n'est « donc pas cet ami, que la religion inviolable d'un « sacrement divin oblige à nous garder le secret et à « nous venir en aide » (2) ? Combien ces lumineuses et justes réflexions du philosophe protestant flagellent le sophiste français et vengent le catholicisme de ses fausses et lâches accusations !

Oui, le sacrement de pénitence est digne de la sagesse de Dieu. Dieu seul pouvait inventer ce mélange de miséricorde et de rigueur. La confession est marquée du sceau divin, elle manifeste les différents attributs du Très-Haut. La bonté y apparaît radieuse, infinie, inépuisable : Dieu offre le pardon à l'homme

(1) La Bible dans l'Inde, p. 354.
(2) Système théologique, ch. XVI.

prévaricateur, chaque fois qu'il l'implore. La justice s'y révèle également : l'orgueil est la racine de tout mal, et le pécheur superbe courbe le front, s'humilie aux pieds du représentant de Jésus-Christ. C'est un plan d'une sagesse infinie : vu la facilité du pardon, le sacrement de pénitence pourrait être un piège ; il devient un frein salutaire, car il en coûte à l'homme de s'avouer coupable. « De toutes les belles et louables « pratiques de la religion chrétienne, celle-là n'est « pas la moindre : elle a fait l'admiration des Chinois « et des Japonais eux-mêmes. (1) »

Des Chinois et des Japonais ? possible, interrompt le grave M. Jacolliot, mais pas des populations indiennes. Celles-ci ont mieux que cela. La confession des chrétiens, n'est qu'une misérable imitation de celle des Indiens. Et le voilà décrivant, d'après le livre de Manou, livre qui selon lui remonte à plusieurs siècles avant Jésus-Christ, les cérémonies du pardon chez les Indiens. « Chaque matin, à l'issue du sacrifice, ceux « qui se sentaient atteints de quelques souillures se « réunissaient dans la cour de la pagode, près de « l'étang sacré, et là devant un cénacle présidé par « le plus ancien des prêtres, ils avouaient leurs fautes « et recevaient la purification qui leur était imposée.

« La formule dont se servait le coupable était la « suivante : Saints brahmes, gardiens de la divine « Srouti (révélation), vous qui connaissez les sanscaras « (sacrements) qui les expient, que dois-je faire ? »

« Suivait l'aveu des péchés commis. Et le plus an- « cien parmi les brahmes, répondait : « Illuminés par « l'Esprit divin nous avons apprécié, et voici ce que « tu dois faire (2). »

(1) Système théologique, ch. XVI.
(1) La Bible dans l'Inde, p. 311.

N'est-ce pas que voilà une confession bien supérieure à celle des Chrétiens ? Point de pouvoir occulte. Tout est public, grave, digne. Et tous ces rites sont extraits du très-ancien livre de Manou ! Evidemment le mérite de l'invention n'appartient ni à Jésus, ni à l'Eglise !

La réponse sera courte et topique. Le livre de Manou, au lieu de posséder la haute antiquité que lui attribue gratuitement M. Jacolliot est postérieur à l'ère chrétienne. Le célèbre indianiste, Albrecht Weber, professeur à l'université de Berlin « fait voir « l'erreur de ceux qui le donnent comme certaine- « ment antérieur au IIe siècle après Jésus-Christ. Et « si l'on ouvre le *Journal des Savants* on y verra qu'un « spécialiste dont personne ne suspectera ni la science, « ni l'indépendance, M. Barthélémy Saint-Hilaire, « regarde comme probable, que la rédaction du code « Manou a été faite au IVe siècle de notre ère et plus « tard encore. Ce qui est certain, c'est qu'au livre I, il « est question des Pahlavas, les Parthes, dont le nom, « sous cette forme, ne peut être plus ancien que le « IIe siècle après Jésus-Christ (1). » Voilà comment s'exprime un orientaliste sérieux, Mgr de Harlez, avec lequel M. Jacolliot n'est pas de taille à lutter.

Ainsi croulent les conclusions de l'indianiste français. L'imitation est dans l'Inde ; le plagiaire, c'est le rédacteur du code de Manou.

Il demeure établi que, le premier, Jésus-Christ a conçu et conféré le pouvoir de remettre les péchés : il a érigé un tribunal auguste et sacré qui depuis dix-huit siècles se voit assiégé par les générations

(1) Védisme, Brahmanisme et Christianisme, par Mgr de Harlez. Paris. Victor Palmé, p. 16.

humaines, et qui rend ses arrêts au nom de Dieu et qui jouit de ce privilège, signe du divin, de soulever des haines immenses et d'immenses applaudissements. Supérieur à tout, ce tribunal triomphe de multiples obstacles, et réalise la parole de Jésus : il absout ou retient les péchés des hommes.

Fr. A. M. Portmans,
des Frères Prêcheurs.

(*à suivre*)

LITURGIE

—

DES CÉRÉMONIES DE LA SAINTE MESSE

RÈGLES PARTICULIÈRES

—

11e article

—

Remarques sur les rubriques relatives au canon de la Messe jusqu'à la consécration (tit. VIII 2e suite).

Pour compléter ce que nous avons à dire sur le titre VIII, il nous reste à parler de la consécration : 1° de la consécration de l'hostie; 2° des règles spéciales à observer par le Prêtre après la consécration de l'Hostie ; 3° de la consécration du calice.

Les règles relatives à la consécration de l'hostie seront l'objet du présent article. Ces règles sont les suivantes.

Première règle. 1° Après avoir dit *ut nobis Corpus et Sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Jesu Christi,* le Prêtre, disant *Qui pridie quam pateretur,* essuie, s'il en est besoin, l'extrémité du pouce et de l'index de chaque main sur le corporal. 2° Quoique la rubrique n'en fasse pas un précepte, il fera bien de le faire toujours. 3° Il le fait sur les extrémités antérieures du corporal.

La première partie de cette règle n'est autre chose

que la traduction de la rubrique du Missel (part. II, tit. VIII, n. 6.) « Extergit, si opus fuerit, pollices et « indices super corporale, et dicit secreto *Qui pridie* « *quam pateretur*. »

La seconde partie résulte de l'enseignement des auteurs. « Extergit, si opus fuerit, dit Bisso (l. s, n. 20, « § 54), pollices et indices super corporale, quod « semper convenit facere ad majorem decentiam; « non extergantur tamen digiti super corporale in ea « parte ubi deponenda est hostia, sed versus extremi- « tates ipsius corporalis; interim vero, dum scilicet « extergit digitos, secreto dicit *Qui pridie quam pa-* « *teretur*. » Merati dit aussi (t. I, part. II, tit. VIII, n. 17) : « Mox si opus fuerit, extergit pollices et indices « super corporale, et melius erit eos extergere ad « majorem reverentiam, et ne digiti sint humidi : « extergit autem non in medio corporalis, ubi post- « modum Hostia consecrata collocanda erit, sed in ejus « extremitatibus. » Cavalieri s'exprime ainsi (t. V, c. XVIII, n. 11) : « Extergit pollices ad majorem reve- « rentiam, hoc est ad tollendam digitorum humiditatem; « hanc autem abstersionem facit super corporale, non « in medio, sed ad latus, seu in ejus extremitatibus, « quia in medio ponenda est Hostia consecrata, et « dum extergit dicit secreto *Qui pridie quam pa-* « *teretur*. » Les auteurs modernes sont ici moins précis que les auteurs anciens, mais généralement ils disent la même chose, en tout ou en partie, se complétant les uns les autres.

Deuxième règle. 1° Le Prêtre prend ensuite l'hostie, d'abord avec le pouce et l'index de la main droite, puis il la prend en même temps avec le pouce et l'index de la main gauche. 2° Pour prendre l'hostie avec la main droite, il appuie légèrement l'index de la main gauche sur le bord opposé. 3° Quand il la prend de la main gauche, il étend les autres doigts et les joint ensemble derrière l'hostie. 4° Il tient l'hostie élevée un

peu au-dessus du corporal, de manière qu'elle ne puisse pas être vue.

La première partie de cette règle est appuyée sur la rubrique du Missel (*Ibid.*) « Accipiens pollice et « indice dextræ manus hostiam, et eam cum illis, ac « indice et pollice sinistræ manus tenens. »

La deuxième partie repose sur l'enseignement des rubricistes : « Quod ut facilius præstet, dit Bisso (*Ibid.*) « juvabit oram hostiæ premere indice sinistræ manus. » Merati dit exactement la même chose (*Ibid.*, n. 17.) Cavalieri donne la même règle (*Ibid.*) : « Pollice et « indice dextræ manus accipiens hostiam, oram ipsius « hostiæ leviter premit super corporale indice sinistræ « manus, ut manu dextra facilius apprehendere hos- « tiam possit. » Baldeschi dit aussi (*Ibid.*, n. 77) : « Prende l'ostia fra il pollice e l'indice della destra, pre- « mendola a tal fine un poco coll' indice della sinistra. » Falise s'exprime ainsi (*Ibid.*) : « Pressant doucement « de la main gauche le bord de l'hostie, il la prend « du pouce et de l'index de la main droite. » Carpo donne la même règle, ajoutant que le Prêtre appuie l'index sur la partie qui est à la gauche (*Ibid.*) « E sinistro latere pauxillum premit indice hostiam, « ut altera ex parte elevatam pollicem inter et indicem « dexterum commodius apprehendat. » De Herdt indique la même manière (*Ibid.*, n. 247) : « Accipit « hostiam hoc modo : indice sinistro premit extremi- « tatem hostiæ a parte evangelii contra altare, hos- « tiamque sic ab altera parte elevatam accipit inter « pollicem et indicem dextræ manus. » Mgr Martinucci fait appuyer l'index ou même le pouce de la main gauche, non sur la partie qui se trouve du côté de l'évangile, mais sur celle qui se trouve du côté du fond de l'autel (*Ibid.*) « Hostiam deinceps inter pollicem « et indicem manus dexteræ accipiet, atque ut faclius « accipere possit, eam in summitate premet indice « aut pollice sinistræ. »

La troisième partie est une recommandation faite par quelques auteurs. Merati ajoute (*Ibid.*) : « Interim « utriusque manus digiti extenduntur uniti. » Baldeschi dit aussi (*Ibid.*) : « Distende ed unitamente conjunge « le altre dita. » Falise donne la même règle (*Ibid.*) : « Tenant les autres doigts étendus et joints entre eux. » Carpo dit également (*Ibid.*) : « Reliquis digitis utrius- « que manus infra hostiam extensis et junctis. » De Herdt l'indique avec plus de détail (*Ibid*) : « Ita ut « pollices et indices utriusque manus se attingant, « et digiti utriusque manus infra hostiam extensi et « juncti sint a suæ extremitate usque ad pulsum. » Mgr Martinucci fait les mêmes recommandations (*Ibid.*) « Extendet ac simul junget reliquos digitos, qui erunt « infra hostiam, manusque simul conjunget usque ad « pulsum. »

La quatrième partie repose également sur l'enseignement des rubricistes. Ils veulent que le Prêtre tienne l'hostie élevée au-dessus du corporal, mais de manière qu'elle ne puisse pas être vue par le peuple, qui pourrait être exposé à l'adorer avant la consécration. « Caveat « Celebrans, dit Bauldry (*Ibid.*, note 3), ne... hostiam « consecrandam elevet, sed eam teneat ante consecra- « tionem... non quasi jacentem, sed erectam super « corporale, neque a populo videatur. » Bisso, Merati et Cavalieri s'expriment ainsi (*Ibid.*) : « Sicque eam « erectam, non quasi jacentem, ambabus manibus « tenet, non elevatam, ne a populo ante consecrationem « adoretur. » Les auteurs modernes disent seulement que le Prêtre tient l'hostie un peu élevée au-dessus du corporal.

Troisième règle. 1° Tenant ainsi l'hostie, le Prêtre continue *accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas* ; puis, élevant les yeux au ciel et les abaissant aussitôt, il dit *et elevatis oculis in cœlum ad te Deum Patrem suum omnipotentem*, et inclinant la tête, *tibi gratias agens*. Tenant toujours l'hostie

entre le pouce et l'index de la main gauche, il fait de la droite un signe de croix sur elle, disant en même temps *benedixit*. Il continue ensuite *fregit*, *deditque discipulis suis*, *dicens : accipite et manducate ex hoc omnes*. 2° Après avoir fait le signe de croix, le Prêtre reprend l'hostie des deux mains comme auparavant.

La première partie de cette règle n'est autre chose que la traduction de la rubrique du Missel (*Ibid.*) Après les paroles citées à l'occasion de la première partie de la règle précédente, nous lisons ce qui suit : « Stans erectus ante medium altaris, dicit *accepit* « *panem in sanctas ac venerabiles manus suas*, ele- « vansque ad cœlum oculos, et statim demittens, dicit *et* « *elevatis oculis in cœlum ad te Deum Patrem suum* « *omnipotentem*, caputque aliquantulum inclinans dicit « *tibi gratias agens*, et tenens hostiam inter pollicem « et indicem sinistræ manus, dextra producit signum « crucis super eam, dicens *benedixit*, *fregit*, *deditque* « *discipulis suis dicens : accipite et manducate ex* « *hoc omnes*. »

La deuxième partie est la conséquence de la rubrique suivante, qui prescrit au Prêtre de tenir l'hostie des deux mains en prononçant les paroles de la consécration (*Ibid.*, n. 3) : « hostiam suam pollicibus et indi- « cibus tantum tenens. »

Quatrième règle. Le Prêtre, ayant terminé ces paroles, pose les coudes sur l'autel, et se tenant debout, la tête inclinée, prononce à voix basse, distinctement et révérencieusement, les paroles de la consécration de l'hostie.

Cette règle résulte de la rubrique du Missel (*Ibid.*) : « Cum autem finierit supradicta verba, cubitis super « altare positis, stans capite inclinato, distincte, re- « verenter et secreto profert verba consecrationis « super hostiam. »

Nota 1°. Il faut remarquer ces paroles : « Cum « autem finierit supradicta verba. » Ce n'est pas en

les prononçant, mais après les avoir terminées, que le Prêtre pose les coudes sur l'autel.

Nota 2°. D'après l'enseignement de Lohner, si l'autel n'est pas très élevé par rapport à la taille du Prêtre, celui-ci ne met pas les coudes sur l'autel, mais seulement l'avant-bras, attendu qu'alors il serait obligé de faire une inclination plus profonde que l'inclination de tête prescrite par la rubrique (part. VI, tit. VIII, n. 5, l. *v*) : « Cum in hoc loco nonnullis rubricæ sibi « repugnare videantur, dum cubitos super altare poni « et caput tantum inclinari præcipiunt, quod nisi altare « valde altum sit fieri vix potest, ideo cubitos non « integros ad nodum usque, sed medios altari imponere, « ita ut capitis inclinatio sola facilius observari possit. » Cette interprétation semble un peu hasardée, et comme on va le voir par les textes cités à l'occasion de la cinquième règle, il n'y a aucun désaccord entre les deux rubriques. Le Prêtre pose les coudes sur l'autel, « cubitis super altare positis ; » cette prescription exige nécessairement qu'il incline le corps d'une manière suffisante pour prendre cette position ; mais de plus, il inclinera encore la tête : « stans capite « inclinato. » Cette observation est faite par plusieurs auteurs. En parlant des inclinations, Bauldry prescrit l'inclination médiocre à ce moment (part. III, c. V, n. 7.) « Celebrans caput et hinueros inclinat... ad utramque « consecrationem, dum cubitis super altare positis pro- « fert verba consecrationis. » Plus bas, en traitant des cérémonies de la sainte Messe, il dit (tit. X, rub. V, note 2) : « In utraque consecratione semper inclinet se, et non « tantum caput, ut supra diximus, licet ibi præcipiatur « inclinatio sola capitis. » Merati dit aussi (*Ibid.* n. 20) : « Stans inclinato mediocriter capite, et humeris eodem « modo inclinatis, cum non possint cubiti super altare « collocari cum sola capitis inclinatione. » Cavalieri dit la même chose (*Ibid.* n. 13.) « Stans capite et humeris « aliquantisper inclinatis : non enim cubiti super altare

« collocari queunt cum sola capitis inclinatione. » Quarti explique aussi cette position du Prêtre (*Ibid.* n. 5) : « Gestus uterque est mature considerantis et « attente operantis, quod maxime tunc decet Sacer- « dotem, opus admirabile perfecturum. » Castaldi donne encore pour raison de cette position du Prêtre son union plus intime avec l'autel, aussi la prend-il alors, et la prendra-t-il encore pour communier sous l'espèce du pain (*Ibid.* c. VII, n. 8) « Tam in consecratione « quam in assumptione, quæ sunt partes essentiales « sacrificii, requirit rubrica ut Celebrans cubitos super « altare teneat, quia talis sacra actio supra ipsum « altare consecratum omnino perficitur, quod tunc « plene a Celebrante præstabitur, cum cubitos super « altare, ut notat rubrica, tenebit. » Cavalieri dit aussi (*idib.*) : « Ambo cubiti debent poni reverenter super « altare, ut essentiales sacrificii hujus partes consum- « mentur. »

Cinquième règle. Au moment de la consécration, le Prêtre doit tenir les deux pieds à égale distance de l'autel, et prendre garde de toucher avec les mains la partie du corporal où la sainte Hostie doit être déposée.

Cette règle résulte de l'enseignement des auteurs : « Verba consecrationis, dit Gavantus, (*Ibid.*, n° 5, l. *b*), « proferre debet (Sacerdos) stans quidem, et inclinato « capite, sed retentis æqualiter pedibus in suppedaneo « altaris, non dextro ultra sinistrum, reverentiæ « causa, quasi deflexo. » Bauldry, parlant du moment de la consécration, dit (*Ibid.*, note 3) : « Pares retineat « pedes in consecratione super suppedaneum altaris, « dextro ultra sinistrum reverentiæ causa nullatenus « remoto aut reflexo. » Bisso donne de plus grands détails sur les règles à suivre (*Ibid.*, § 55). « Dictis « illis verbis, *accipite et manducate ex hoc omnes*, « Sacerdos, cubitis super altare positis, ita ut manus « corporale non tangant, stans inclinatus, non solum

« capite, sed aliquantulum etiam corpore, positis « æqualiter pedibus in suppedaneo altaris (quod omnino « observetur, contra multorum inscitiam, qui, incon- « gruæ reverentiæ causa, dextrum pedem deflectunt) « sic igitur stans, distincte, reverenter et secreto « profert verba consecrationis super hostiam. » Merati fait les mêmes recommandations (*Ibid.*, n. 20). « Sa- « cerdos, cubitis super altare positis, reverenter, « manibus minime corporale tangentibus ob decentiam, « cum ubi quamprimum collocanda sit Hostia conse- « crata..... distincte, reverenter et secreto profert « verba consecrationis. » Janssens dit aussi (*Ibid.*, n. 60) : « Retentis æqualiter pedibus, non dextro super « sinistrum, reverentiæ causa, quasi reflexo, stet in « suppedaneo. » Cavalieri donne les mêmes explications (*Ibid.*). « Manibus minime corporale tangentibus ob « decentiam, cum ibi quamprimum collocanda sit « Hostia consecrata post illius elevationem. Stans « igitur sic, capite et humeris aliquantisper inclinatis : « non enim cubiti super altare collocari queunt cum « sola capitis inclinatione ; caveat autem Celebrans « ne nimis se inclinet. » Janssens fait au Prêtre les mêmes recommandations que Bisso pour la manière de tenir les pieds (*Ibid.*, n. 60). « Retentis æqualiter « pedibus, non dextro super sinistrum, reverentiæ « causa, quasi deflexo, super suppedaneum. » De Herdt s'exprime ainsi (*Ibid.*). « Cubitis super altare et « etiam super laterales corporalis plicaturas positis, « sed sine ulla manuum disjunctione, ita ut manus « junctæ ab extremitate digitorum usque ad pulsum, « pollicibus et indicibus hostiam tenentibus, teneantur « super media plicatura anterioris partis corpora- « lis, corporale tamen nullatenus tangant, et capite « profunde inclinato, statim profert verba consecra- tionis. »

Nota 1°. Les recommandations faites par les anciens auteurs nous montrent que déjà dans leur temps cer-

tains Prêtres reculaient le pied droit et le tenaient soulevé comme déjà préparé pour la génuflexion.

Nota 2°. Le Prêtre doit éviter aussi de toucher le corporal avec les manches de l'aube, qui pourraient enlever des parcelles, s'il en était resté après les Messes précédentes.

Sixième règle. Le Prêtre prononce les paroles de la consécration sans aucune affectation, sans précipitation ni lenteur, et sans interruption. Il doit éviter tout mouvement de la tête ou de la bouche, et prendre garde de s'exposer à toucher l'hostie avec le visage.

Cette règle repose encore sur les recommandations faites par les rubricistes. « Proferens verba consecrationis, dit Bauldry, parlant à la fois de la consécration de l'hostie et de celle du calice (*Ibid.*), caveat « ne afflet, nec barba, vel ore contingat Hostiam, « vel calicem, neque in eumdem barbam inimittat, « neque moveat caput ad singula verba consecrationis, ut faciunt multi, nec signet cum eo Hostiam, « neque eam aut calicem post utriusque consecrationem osculetur; neque verba consecrationis proferat magno conatu et aspiratione, sed unico contextu, et nulla interposita mora inter singula verba, » Bisso fait des recommandations semblables (*Ibid.*). « Observet etiam Sacerdos, ut verba consecrationis « proferat continuate, sine interruptione, nec nimis « lente, nec nimis festinanter, neque inconcinnenter ad « singula verba caput moveat, neque ore aut barba « tangat hostiam aut calicem, multoque minus eamdem barbam in calicem mittat, neque, animalium « more, in re consecranda efflet. » Quarti commente ainsi les paroles de la rubrique (*Ibid*) : « Monetur Sacerdos, ut distincte, reverenter et « secreto proferat verba consecrationis ; quæ circumstantiæ summa diligentia observari debent. « 1° *Distincte*, ita ut nec una quidem littera omittatur : « periculum est enim ne corrumpatur sensus verborum,

« et sic pereat tum veritas Sacramenti, tum essentia « sacrificii .. 2° *Reverenter*, quia sunt verba omnium « sacratissima, supernaturali et divina prædicta virtute. « 3° *Secreto*, ob arcana et mysteria recondita quæ continent. » Merati dit également : (*Ibid.*, n. 20) : « In conse- « cranda hostia caveat Sacerdos ne ullum faciat capitis « motum, aut oris ; nec afflet, aut barba vel ore contingat « hostiam, nec capite signet, nec eam osculetur peracta « consecratione ; sed unico contextu, et nulla interpo- « sita mora inter hanc vel illam vocem, ea verba profert. » Janssens donne les mêmes règles (*Ibid.*) : « In con- « secranda hostia, idem est de calice, caveat Sacerdos « ne ullum faciat capitis aut oris motum. » Baldeschi dit aussi (*Ibib.*, n. 79) : « Con distinzione e « riverenza, senza torrimenti di capo o di bocca, « senza alzar punto la voce, e senza fiatar con vio- « lenza sopra l'ostia, proferisce le parole della conse- « crazione. » Mgr Martinucci s'exprime à peu près dans les mêmes termes (*Ibid.*, n. 86) : « Distincte ac « reverenter, sine ulla capitis aut oris contorsione, nec « caput tundens nec vocem efferens, nec violenter « efflans super hostiam, verba consecrationis pro- « nuntiabit. »

Nota 1°. On voit, par cette règle et les autorités sur lesquelles elle est appuyée, quels sont les défauts à éviter. Le Prêtre doit demeurer complètement immobile, et prononcer les paroles de la consécration avec la gravité que demande une action si sainte ; mais il doit éviter de le faire avec effort, et s'il doit les prononcer lentement, il ne doit pas mettre un intervalle entre chaque mot.

Nota 2°. On voit, par les textes cités, que dans le temps où écrivaient les anciens auteurs, certains Prêtres avaient l'habitude de baiser la sainte Hostie et le calice après la consécration. Bisso en fait mention en disant (*Ibid.*, § 56) : « Advertat autem ne un- « quam Hostiam vel calicem deosculetur, ut vidi

« aliquos indecenter fecisse. »

Septième règle. 1° Après la consécration de l'Hostie, le Prêtre, la tenant toujours entre ses doigts, fait la génuflexion. 2° Pour la faire plus facilement, il pose les mains sur le bord du corporal. 3° Cette génuflexion doit se faire avec une certaine lenteur. 4° Le Prêtre se relève, et suivant des yeux la sainte Hostie, il l'élève aussi haut qu'il le peut, de manière qu'elle puisse être vue des assistants. 5° Il l'élève perpendiculairement, sans précipitation ni lenteur, au-dessus du corporal, en la suivant des yeux, et tenant toujours les doigts joints ainsi que la partie inférieure des mains, il la tient ainsi élevée pendant un temps très court. Cette règle s'applique aussi à l'élévation du calice. 6° Le Prêtre abaisse ensuite la sainte Hostie, toujours perpendiculairement, et lorsque ses mains sont près du corporal, il pose la main gauche sur l'autel. 7° Il dépose ensuite, de la main droite seule, la sainte Hostie sur le corporal, à l'endroit où elle était avant la consécration, puis il fait la génuflexion.

La première partie de cette règle résulte du texte de la rubrique (*Ibid.*) « Quibus prolatis (verbis conse-« crationis) Celebrans, tenens Hostiam inter pollices « et indices prædictos super altare, reliquis manuum « digitis extensis, et simul junctis.., genuflexus eam « adorat. »

La deuxième partie est une conséquence de la première. Le Prêtre ne peut pas faire convenablement la génuflexion sans avancer les mains jusque sur le bord du corporal, et on a été plusieurs fois témoin des contorsions que font les ecclésiastiques qui n'observent pas cette règle. Elle est recommandée par les auteurs. « Neque cubitis super altare positis adorat, dit Ga-« vantus (*Ibid.*, l. *d*), sed manibus Hostiam tenentibus « super altare retentis, et ita ut commode ad terram « usque genuflexio fiat. » Bauldry dit également (*Ibid.* n. 4) : « Celebrans adorat Hostiam unico genu.

« cubitis extra altare positis et manibus tenentibus « Hostiam super corporale positis, ut commode genu- « flectat usque ad terram : unde potest eam parum « appropinquare ad oram altaris super corporale, ut « commodius genuflectat. » Lohner, commentant cette rubrique, ajoute (*Ibid.*, l. *c*) : « Prius tamen cubitos re- « trahens, et solas manus super altari relinquens, ut « commodius genuflexionem peragere possit. » Bisso s'exprime ainsi (*Ibid.*, § 66) : « Hostiam adorat, cu- « bitis extra altare positis, ut ita facilius possit usque « ad terram genuflectere, et manus cum Hostia « teneat super corporale, ad cujus oram poterit eas- « dem manus appropinquare ad genuflexionem com- « modius faciendam. » Quarti fait la même recommandation (*Ibid.*) : « Non amplius cubitis super altare « positis, sed manibus tantum, ita ut commode genu- « flexio fiat usque ad terram. » Merati donne aussi cette règle (*Ibid.*, n. 21) : « Ut commodius a Cele- « brante genuflectatur, retrahantur omnino cubiti « extra altare, reductis ad extremitatem corporalis, « ibique retentis solis manibus, usque ad pulsus, Hos- « tiam retinentibus. » Janssens, rapportant la rubrique, a soin d'ajouter (*Ibid.*, n. 61) : « Amotis ab eodem « cubitis. » Cavalieri insiste sur ce point (*Ibid.*) : « Ut « autem commodius genuflectat, debet omnino cu- « bitos retrahere ex altari, seu extra altare, reductis « ad extremitatem corporalis manibus usque ad pul- « sum, quibus super corporale positis Hostiam ipsam « tenet. « Les auteurs modernes font la même recom- « mandation, et d'après Baldeschi, le Prêtre retire ses mains sur le bord du corporal en se redressant (*Ibid.*) « Consecrata l'ostia, seguitando a tenerla fra le dita « medesime, si rizza; ritirando le mani un poco più « verso l'orlo anteriore del corporale, spiega il destro « ginocchio a terra. » Falise (*Ibid.*) recommande aussi de retirer les coudes de l'autel ; Mgr de Conny (*Ibid.*) d'avoir les mains jusqu'au poignet sur le corporal.

Carpo dit également (*Ibid.*) : « Prolatis consecrationis « verbis, confestim ponit manus sacram Hostiam te- « tenentes super anteriorem corporalis limbum, et « unicum flectens genu illam adorat. » De Herdt, résumant l'enseignement des auteurs, s'exprime comme il suit (*Ibid.*) : « Verbis consecrationis prolatis, « Sacerdos caput erigit, cubitos ab altari removet, « ponitque manus sacram Hostiam eodem modo te- « nentes super extremitatem anteriorem mediæ plica- « turæ corporalis, ita ut pollices et indices cum sacra « Hostia intra corporale maneant, ne particulæ forte « adhærentes deperdantur ; tunc unico genu flectit « usque ad terram. » Mgr Martinucci enseigne la même chose (*Ibid.*) : « Hostiam tali modo consecra- « tam continuabit iisden digitis tenere, sese eriget, « cubitos de altari demittet, manus paulum protrahet « versus extremitatem anteriorem altaris intra corpo- « rale, genufiexionem simplicem genu dextero efficiet « ac SS. Sacramentum adorabit. »

La troisième partie est encore une recommandation faite par plusieurs anciens liturgistes. Ils recommandent au Prêtre, avec raison, de faire avec une expression de religion plus profonde, la génuflexion qui suit la consécration et aussi celle qui précède la communion. « Advertat autem Celebrans, dit Bauldry (part. III, c. « V, n. 12,) ut quando statim post utramque consecra- « tionem et ante utramque communionem.... cum « majori reverentia genuflectat. » Bisso dit également (*Ibid.*) : Nota quod genuflexio quæ fit post consecra- « tionem et ante sumptionem Sacramenti fieri debet « cum majori reverentia, quare non est facienda valde « festinanter. » Merati donne la même règle (*Ibid.*) « Genuflexio quæ fit... post consecrationem, sicuti ante « sumptionem Sacramenti, debet fieri cum majori reve- « rentia, et ideo cum aliqua morula. »

La quatrième partie est appuyée sur la rubrique du missel (*Ibid.*) « Tum se erigens, quantum commode

« potest, elevet in altum Hostiam, et intentis in eam « oculis, populo reverenter ostendit adorandam. »

La cinquième partie résulte de l'enseignement des auteurs. « Celebrans elevans Hostiam in altum, dit Castaldi (l. II, sect. VIII. c. VI, n. 11), notat rubrica, « ut quantum commode potest, eam elevet, semper- « que oculos in eam intentam habeat, quod etiam in « elevatione calicis faciet, ubi advertere debet Sacerdos « ut ita sacra Hostia et calix consecratus eleventur, ut « commode a circumstantibus conspici et adorari pos- « sint; ac propterea ita manus Celebrantis usque ad « frontem eleventur, non tangendo frontem, sed, « rectam lineam formando intra altare et super « corporalia, ut continuato motu, gravi tamen et « regulari, Hostia elevetur, ac inter elevationem et « demissionem brevi morula interponatur, ut interius « satisfiat circumstantibus quibus adoranda exponitur : « nam rubrica dicit: *mox ipsam reponit.* » Gavantus dit seulement que le Prêtre tient unis les doigts et la partie inférieure des mains (*Ibid.*) « In elevatione « Hostiæ digitos extentos jungat, et item has partes « manuum, ut solidius et decentius eam elevet, neque « eas dividat nisi quando reponit Hostiam. » Bauldry s'exprime dans les termes suivants (*Ibid.* tit. VIII, n. 5 et 6.) « Celebrans non diu elevatam Hostiam teneat, « et in elevatione digitos extentos jungat, sicut et « imas partes manuum, ut solidius et decentius eam « elevet, neque eos dividat, nisi quando deponit « Hostiam.... Celebrans Hostiam perpendiculariter ele- « vet, idest recta linea, non super calicem aut caput « sursum de suo loco : idem dicendum de calice, ita « ut Celebrans non illum transferat de loco hoc ante « Hostiam, non elevet nimis lente aut nimis prope- « ranter. » Bisso fait les recommandations suivantes (*Ibid.*) : « Advertat autem Sacerdos, ut Hostiam per « rectam lineam elevet, neque elevationem faciat nimis « properanter, nec nimis lente, sed moderate et decen-

« ter : item observet, ut eam nimis diu elevatam non « teneat. » Quarti s'exprime ainsi (*Ibid.*) : « Quantum « commode potest, elevet Hostiam per lineam rectam « super corporale, non extra, et tandem aliquantisper « eam teneat elevatam, ut interim satisfiat circum- « stantibus, quibus adoranda exponitur, non autem diu, « quia rubrica dicit : *mox eam reponit.* Merati donne d'autre détails (*Ibid.*) « Facta prima adoratione, accep- « tam in inferiori parte Hostiam elevat eo modo, quo « in Missali et rubrica præscribitur : debet tamen eam « elevare, sicut etiam calicem, perpendiculariter, hoc « est recta linea, oculis in eam intentis, ita ut nec « elevet Hostiam super calicem, nec elevet calicem « super Hostiam, nec nimis properanter, nec diu ele- « vatam teneat, in ejusque elevatione digitos extensos « jungat, sicut et imas partes manuum, ut solidius et « decentius eam elevet, neque eas dividat, nisi quando « reponit Hostiam. » Falise résume ainsi la doctrine des anciens auteurs (*Ibid.*) : « Il élève l'Hostie suivant « une ligne perpendiculaire, au dessus du corporal, « jusqu'à ce qu'elle dépasse sa tête, retenant toujours « unis les doigts et la partie inférieure de ses mains ; « les yeux fixés sur l'Hostie, il l'offre avec respect à « l'adoration du peuple, et aussitôt il la descend des « deux mains. » Carpo donne les mêmes règles (*Ibid.*) « Oculis in sacram Hostiam defixis illam recta linea « sic extollit super corporale, ut a populo conspici et « adorari possit ; ac mox ipsam ad corporale demittit. » Mgr de Conny s'exprime ainsi (*Ibid.* p. 145) : « Il élève « avec respect le saint Sacrement de façon à ce qu'il « soit vu de tous, mais en le maintenant au dessus du « corporal et sans le ramener au dessus de sa tête : » Mgr Martinucci s'étend aussi un peu à cet endroit (*Ibid.* n. 88.) « Hostiam sacratam cum gravitate elevabit ita « ut possit conspici ab astantibus, eam semper oculis « sequens. Hostia elevabitur linea recta neque extra « corporale : cavebitur ne nimis attollatur, brachiis

« nimium curvatis, nec sustinebitur moratim sublimis, « nec tam celeriter elevabitur, ut fidelibus deficiat « tempus eam intuendi, nedum adorandi : cavebit « etiam Celebrans illam attollens ne super caput suum « mittat. Hæc omnia servanda etiam sunt in calicis « ostensione. »

La sixième partie est nécessairement supposée par la rubrique sur laquelle repose la cinquième partie de cette règle. Le Prêtre, devant mettre la sainte Hostie sur le corporal avec la main droite seule, doit déposer la main gauche sur l'autel, suivant ce qui est dit t. XLIV, p. 377. L'enseignement des auteurs vient confirmer et compléter notre assertion, « Cum Hostiam deponit, « quam utraque manu elevavit, dit Castaldi (*Ibid.* n. « 12), notat rubrica novi Missalis ut sola manu dextera « ea super corporale deponat; interdiu sinistram « super corporale teneat, quod item in repositione « calicis fieri debet. » Merati donne la même règle « (*Ibid.*) « Hostiam deponat sola manu dextera..... « sinistra manu posita tunc super corporale. » Cavalieri s'exprime ainsi (*Ibid.* n. 17) : « In depositione « Hostiæ, continetur hæc utraque manu, donec approxi- « metur corporali, ubi manus disjunguntur, et sinistra « super altare posita intra corporale, sola dextera « manu Hostiam deponit in eadem corporalis parte, « unde levaverat, » Les auteurs modernes donnent les mêmes instructions. Falise, après les paroles rapportées à propos de la règle précédente, continue (*Ibid*) : « Il la descend des deux mains, suivant la même ligne « perpendiculaire; et sa main gauche placée sur le « corporal, de sa seule main droite il la remet respec- « tueusement sur le corporal à la place où il l'avait « prise. » De Herdt dit également (*Ibid.*) « Eam « (Hostiam) linea recta et utraque manu demittit : « dum sacra Hostia est prope corporale, retrahit ab ea « sinistram, hancque indice et pollice junctis manen- « tibus ponit super corporale, et sola dextra sacram

« Hostiam reponit in medium mediæ plicaturæ ante-
« rioris partes corporalis, unde eam levavit. » Carpo continue comme il suit, après les paroles rapportées à l'occasion de la cinquième partie de cette règle (*Ibid.*)
« Eamdem (Hostiam) per eamdem lineam demittit;
« deinceps ab illa sinistram dimovet, extenditque indice
« et pollice junctis super corporale, ac tantum dextera
« sacram Hostiam reponit ubi ante aderat. » Mgr de Conny, après avoir montré comment le Prêtre élève la sainte Hostie, dit (*Ibid.*) « qu'il l'abaisse doucement, en
« détache la main gauche, et la dépose de la droite sur
« le corporal. » Mgr Martinucci dit aussi (*Ibid.* n. 89) :
« Demittens autem Hostiam super corporale, cum
« proxima ipsi erit, reponet eam reverenter dextera
« tantum. »

La septième partie est appuyée sur la rubrique du Missel (*Ibid.* n. 5 et 6) : « Mox sola manu dextra ipsam
« reverenter reponit super corporale, in eodem loco
« unde eam levavit... Reposita Hostia consecrata super
« corporale, genuflexus eam veneratur. »

Huitième Règle. S'il y a des hosties à consacrer dans un ciboire, le Prêtre ouvre le ciboire avant de prendre l'hostie, en se servant de la main droite, et le recouvre aussitôt après avoir fait la génuflexion.

Cette règle repose sur la rubrique du Missel (*Ibid.* n. 5 et 6.) « Si adsit vas cum aliis hostiis consecrandis,
« antequam accipiat hostiam, discooperit manu dextra
« calicem seu vas aliarum hostiarum.... Reposita
« Hostia consecrata super corporale, genuflexus eam
« veneratur : si adsit vas, aliarum Hostiarum.....
« cooperit. »

P. R.

QUESTION LITURGIQUE.

Réponse à une question adressée à la Revue.

Deux Prêtres, Jean et Hippolyte, se sont aperçus, en prenant le contenu du calice à la communion, qu'il ne s'y trouvait que de l'eau en place du vin consacré. Mais, ni l'un ni l'autre ne prit alors, avec cette eau, la parcelle de la fraction de l'Hostie au *Pax Domini.*

Jean aussitôt, sans aucune réflexion, s'en tenant au n° 5 du IV des rubriques du Missel, *De defectibus in celebratione Missæ occurrentibus*, prit une autre hostie et du vin, et consacra les deux espèces.

Hippolyte, au contraire, fit cette réflexion : l'espèce du pain consacré est encore présente dans la parcelle restée dans le calice, comme elle le serait dans la seconde Hostie, consacrée le jeudi saint pour la Messe des Présanctifiés, ou dans un ciboire à conserver dans le tabernacle pour la communion des fidèles : inutile donc de consacrer une autre hostie, et il ne consacre que du vin.

Quelques jours prè s, dans une réunion de Prêtres, on discuta le cas et les avis furent partagés.

Les arguments présentés en faveur du premier furent les suivants : 1° Le Célébrant ayant bu de l'eau après la communion sous l'espèce du pain, il n'y a

plus d'union morale entre cette communion et celle qu'il ferait sous l'espèce du vin qu'il va consacrer, et pour cette raison, on doit consacrer les deux espèces; 2° Il faut consacrer une seconde hostie, parce que l'espèce du pain, c'est-à-dire la petite parcelle, étant dans le calice, n'était plus moralement sur l'autel.

Les partisans de la consécration du calice seul répondirent à la première raison, que si, par inadvertance, un Prêtre, venant de consacrer l'espèce du pain, et découvrant le calice pour le consacrer à son tour, le buvait en tout ou en partie, se croyant à la communion, il n'aurait, en s'apercevant de sa distraction, qu'à consacrer ce vin resté dans le calice, ou celui qu'il y verserait de nouveau; et par conséquent, Jean et Hippolyte n'avaient pas, plus que ce Prêtre, à recommencer la consécration du pain, le pain consacré étant encore présent dans la parcelle non consommée. Ils répondirent à la seconde raison, que c'était une subtilité, rien de plus : l'espèce du pain étant aussi bien présente dans la petite parcelle déposée dans le calice, que dans les deux autres parcelles plus grandes consommées un instant auparavant par le Célébrant. Enfin ils demandèrent à leurs adversaires s'ils croiraient devoir consacrer l'espèce du pain à la Messe du jeudi saint, lorsque la seconde hostie, réservée pour le lendemain, est encore présente, ou à toute autre Messe où ils auraient consacré un ciboire pour la communion des fidèles, ou la lunule à garder pour l'ostensoir? Ils ne surent que répondre. Depuis ce temps là, on cherche la solution de cette difficulté dans les rubricistes, et on ne la trouve pas. Tous, en effet, raisonnent sur ce cas, comme si, le Prêtre ayant pris, avec l'eau du calice, la parcelle qui s'y trouve, l'espèce du pain n'est plus sur l'autel.

Le Missel lui-même n'est pas absolument clair dans le passage, plus haut cité, *De defectibus*, car il pose

une alternative, disant : *Si hoc advertat post sumptionem Corporis, vel hujus modi aquæ....* Faut-il entendre par là que les parcelles de l'Hostie ont été consommées *toutes trois* au moment où le Prêtre s'aperçoit de l'erreur commise ; ou bien faut-il comprendre que, les deux grandes parcelles ayant été seules consommées, il reste encore la troisième, c'est-à-dire la petite humectée d'eau, dans le calice, mais non corrompue, et étant encore le corps de Notre-Seigneur ?

On serait heureux d'avoir une solution qu'on n'a pu trouver pour cette difficulté.

Le cas présent est traité par de Herdt. Le savant auteur enseigne positivement que, si la parcelle n'a pas été consommée, il n'y a plus lieu de consacrer une nouvelle hostie. S'il y avait lieu de le faire, ce serait pour que le Prêtre pût communier successivement et non simultanément sous les deux espèces. Or cet inconvénient n'est pas suffisant : s'il était suffisant, on prescrirait la consécration d'une nouvelle hostie lorsque la sainte Hostie est tombée dans le calice. De plus, ajoute le savant liturgiste, il faut appliquer à l'espèce du pain ce qui est dit pour l'espèce du vin, lorsque le précieux Sang a été repandu; or s'il en reste une petite quantité dans le calice, on se contente de la prendre sans consacrer de nouveau. « Notandum, dit le savant « rubriciste, in casu quo Celebrans defectum vini « advertit quidem post sumptionem S. Hostiæ, sed « ante sumptionem S. particulæ in calice relictæ, uti « fieri potest, tunc semper solum vinum consecrari « posse et debere, quia tunc Corpus et Sanguis simul « in altari existunt, quamvis distincte sumi nequeant, « propter tamen cujus defectum nihil esse reiterandum « rubricæ expresse statuunt tit. X, n. 10 : quod etiam « confirmatur ex rubricis ibidem n. 13, ubi præscribitur, « si aliquid de effuso Sanguine remanserit, illud esse

« sumendum sine nova consecratione calicis ; quod « similiter locum habet in præsenti casu, in quo particula « S. Hostiæ remanet. »

M. Bouvry n'admet pas ces raisons, et la rubrique d'après laquelle on doit consacrer une seconde hostie n'exprime aucune distinction à cet endroit : il explique le silence de la rubrique en disant que la consécration du pain doit précéder immédiatement la consécration du vin, et qu'il faut entendre ainsi la rubrique n° 6 du titre III, où il s'agit de l'invalidité de l'espèce du pain. Cette rubrique est ainsi conçue : « Quod si contingat « post sumptionem Sanguinis, apponi debet rursus « novus panis, et vinum cum aqua, et facta prius « oblatione, ut supra, Sacerdos consecret, incipiendo ab « illis verbis, *Qui pridie* ; ac statim sumat utrumque, « et prosequatur Missam, ne Sacramentum remaneat « imperfectum, et ut debitus servetur ordo. » Après avoir cité les paroles du chanoine de Herdt, M. Bouvry ajoute ce qui suit : « Sed huic opinioni obstare videtur « silentium rubricæ, neque facientis, neque supponentis « hanc exceptionem, quamvis casus facile accidere « possit ; ac proinde locus dari videtur axiomati, ubi « lex non distinguit, nec nos distinguere debemus. « Quod quidem huic casui eo magis attinet, quod « silentium rubricæ suo non caret fundamento, quia « scilicet, prætermissa alterius hostiæ consecratione, « non servetur *debitus ordo*, quippe qui non tantum « postulat ut Christus Dominus præsens sit simul sub « speciebus panis et vini, sed ut panis consecrationem « immediate sequatur vini consecratio (*tit præc.* n. 6.) « atque præsens sit in ipsa Hostia, non vero in sola « particula ejusdem. »

Il y a, sur ce point, comme on le voit, deux solutions contradictoires, et il serait difficile de ne pas regarder l'une et l'autre comme suffisamment autorisée. Toute la difficulté semble reposer sur ce point, savoir, si l'on

peut ici procéder par voie de raisonnement. De Herdt le pense, M. Bouvry ne le pense pas, et de là découle une solution différente.

Si l'on peut procéder par voie de raisonnement, on dira qu'une solution différente pour le cas où la parcelle a été consommée et celui où elle ne l'a pas été repose sur les motifs de la rubrique. La prescription de la rubrique a-t-elle pour unique motif la nécessité de la présence simultanée des deux espèces sur l'autel ? Repose-t-elle sur cette nécessité et en même temps sur celle de la double consécration sans interruption ? Ces paroles, *ut debitus servetur ordo*, expriment-elles autre chose que l'ordre à garder entre les deux consécrations ? Comme on le voit par le texte cité, de Herdt ne donne pas d'autre motif de la rubrique que celui de la nécessité de la présence simultanée des deux espèces sur l'autel. Le savant auteur fait aussi consister le *debitus ordo* dans l'ordre à garder entre les deux consécrations : « Debitus ordo, dit-il (*Ibid*) « postulat ut prius consecretur hostia, deinde calix : « Corpus enim Christi prius existere debet, antequam « ex eo fundatur Sanguis : in calice namque repræ- « sentatur effusio Sanguinis ; » Il cite alors l'autorité de Gavantus, qui commentant cette rubrique, s'exprime ainsi (t. I, part. III, tit. III, rub. 6, l. *l*) : « Ordo vero « est, ut Corpus prius præexistat antequam ex eo « fundatur Sanguinis in calice, namque repræsentatur « effusio Sanguinis, ergo Hostia, in qua Corpus Christi « est ex vi verborum, debet consecrari prius. » Il cite aussi Benoît XIV (*De S. Missæ sacrif.* L. III, c. XV, n. 2) « Ordo postulat prius ut consecretur panis, deinde « vinum. » On ne voit donc pas la raison pour laquelle on donnerait une plus grande extension aux paroles *ut debitus servetur ordo*.

Mais, peut-on procéder ainsi, et ne serait-il pas plus vrai de dire avec M. Bouvry qu'on doit s'en tenir

au texte de la rubrique, qui n'exprime aucune distinction, malgré la fréquence du cas qui nous occupe? Nous avons discuté, t. XIII, p. 577, la question de savoir si, dans un cas de nécessité ou d'utilité pressante, il pouvait être permis de célébrer la sainte Messe sans patène : on a répondu que la chose pouvait se faire, si l'on ne considérait que l'utilité matérielle de la patène; le cas a été soumis à Rome, comme il a été dit, t. XVII, p. 183, il a été répondu que la patène est un objet trop important dans l'action du saint Sacrifice pour qu'on puisse s'en passer, et que pour cette raison, les rubriques *De defectibus* ne pouvaient supposer cette circonstance. Ne peut-on pas dire également qu'ici la rubrique n'exprime pas cette exception parce qu'elle ne peut être admise ? Il nous semble difficile d'appliquer ici la même règle. Il ne s'agit pas d'un vase consacré prescrit pour le saint Sacrifice ; mais de la méthode à suivre pour corriger un défaut dans la matière; il y a, suivant les circonstances, deux manières de faire. Les anciens théologiens étaient partagés sur la question de savoir s'il y avait lieu de consacrer une nouvelle hostie, même quand on célèbre en particulier. La rubrique du Missel publiée par S. Pie V prescrivait de le faire, suivant l'enseignement de S. Thomas. Mais sous le pontificat de Clément VIII, on ajouta les paroles suivantes : « Vel si Missa cele-
« bretur in loco publico, ubi plures adsint, ad evi-
« tandum scandalum, poterit apponere vinum cum
« aqua, et facta oblatione ut supra, consecrare, et
« statim sumere, ac prosequi cætera. »

Il s'agit, comme on le voit, d'un cas parfaitement discutable, et qui ne peut être comparé avec celui de la patène : une raison peut dispenser de la consécration d'une nouvelle Hostie. La raison de la présence de la parcelle ou d'autres hosties consacrées à la même Messe pour la communion des fidèles ou pour l'exposition du saint Sacrement semble très valable. L'au-

torité du savant liturgiste de Herdt est assez sûre pour qu'on puisse la suivre, sans toutefois rejeter le sentiment contraire, suffisamment autorisé par le texte de la rubrique.

P. R.

BIBLIOGRAPHIE.

Dissertationes selectæ in historiam ecclesiasticam, auctore Bernardo Jungmann, t. IV. 1 vol. in-8, de 404 pages. — 1884. Libr. PUSTET à Ratisbonne.

M. Bernard Jungmann, professeur d'histoire à l'Université de Louvain, vient de faire paraître le 4e volume de ses dissertations sur l'histoire ecclésiastique. Ce volume contient cinq dissertations ou plutôt cinq leçons, dont plusieurs touchent à divers sujets. La première leçon est consacrée à l'étude des sources de l'histoire du dixième siècle et à l'histoire des pontifes romains de cette époque. La seconde à l'examen des controverses sur les réordinations et les quatrièmes noces, et à l'exposé du caractère de l'empire, à l'époque d'Othon le Grand et de ses successeurs.

La troisième leçon nous montre l'Église au milieu du onzième siècle luttant à l'intérieur pour la sauvegarde de sa dignité morale par la conservation du célibat ecclésiastique et la destruction du crime de simonie ; combattant au dehors pour la sauvegarde de sa liberté menacée par les princes séculiers.

La quatrième leçon est consacrée à saint Grégoire VII, que M. Jungmann venge noblement des attaques odieuses des ennemis de l'Église, et la cinquième à la grande lutte au sujet des investitures, lutte commencée à saint Grégoire et continuée sous ses successeurs.

Tels sont les importants sujets traités dans ce volume. En parlant du troisième volume de ces *Dissertationes*,

M. le Dr Didiot, doyen de la faculté de théologie de Lille, disait, avec raison, qu'il était difficile de trouver de plus graves sujets traités avec plus de science et de conscience. Nous renouvellerons cet éloge à propos du quatrième volume.

Les sources auxquelles M. Jungmann a puisé, les documents qu'il a consultés et qu'il cite à la fin de chaque dissertation, prouvent qu'il à parcouru tous les travaux de quelque valeur sur les sujets qu'il étudie. Comme exactitude historique il est difficile de faire mieux : les recherches consciencieuses, les études théologiques préliminaires, la pureté des principes philosophiques ont préservé l'auteur contre bien des écueils où beaucoup d'historiens ont échoué. Comme procédé, nous aimons assez ces sujets découpés, formant une galerie de tableaux d'un fini achevé et d'une netteté particulière. Ils simplifient beaucoup la besogne et soulagent la mémoire en ne lui présentant que les faits importants dans un résumé clair et précis.

Le meilleur compliment que nous puissions faire à l'auteur, en terminant, c'est de lui exprimer le désir de voir bientôt son ouvrage complet et de posséder ses dissertations sur toute l'histoire ecclésiastique.

A. Tachy.

ACTES DU SAINT-SIÈGE.

I. — *Décret de la S. C. des Indulgences déterminant les jours ou les Cordigères peuvent gagner l'indulgence plénière et recevoir la bénédiction pontificale.*

B^me^ Pater.

Quum sacra Congregatio Indulgentiis sacrisque Reliquiis præposita Decreto dato 22 Martii 1879 a SSmo Dno Nostro Leone Papa XIII approbato, constituerit chordigeris loco absolutionis generalis dari solitæ alumnis nonnullorum ordinum vere Regularium, Plenariam Indulgentiam esse concedendam quater in anno diebus a summo Pontifice designandis, et pro communicatione bonorum operum cum sodalibus Tertii ordinis S. Francisci Assisiensis pariter quater in anno, Papalis vero Benedictionis privilegium semel in anno tantum: Præses Generalis pii operis a S. Francisco Salesio nomen habentis supplex adit sanctitatem vestram, ut dies, quibus præfati chordigeri, quorum plurimi adnumerantur inter sodales prædicti pii operis S. Francisci Salesii, gaudere possunt plenaria Indulgentia loco Absolutionis generalis, nec non privilegio Benedictionis Papalis, clementer designare dignetur.

Quam gratiam, etc.

Sanctissimus Dnus Noster Leo Papa XIII in Audientia habita die 26 Maii 1883 ab infrascripto substituto secretario S. Congregationis Indulgentiis Sacrisque Reliquiis præpositæ benigne indulsit ut chordigeri præfata Indulgentia necnon communicatione bonorum operum elargienda juxta formulam præscriptam ab hac

S. Congregatione Indulgentiarum decreto diei 25 februarii 1739 incipiendo ab iis verbis : « Communicamus vobis, Fratres, orationes, jejunia, etc., » gaudere valeant diebus festis S. Francisci Assisiensis, S. Claræ Virginis, S. Antonii Paduani et SS. Stigmatum S. Patris Francisci ; privilegio autem Benedictionis nomine Summi Pontificis elargiendæ in festo Immaculatæ Conceptionis B. Mariæ Virginis, dummodo vere pœnitentes, confessi ac S. communione refecti per aliquod temporis spatium juxta mentem Sanctitatis suæ pie oraverint. Præsenti in perpetuum valituro absque ulla Brevis expeditione. Contrariis quibuscumque non obstantibus Datum Romæ ex secretaria ejusdem Sac. Cong. Die 26 Maii 1883.

Al Card. Oreglia a S. Stephano, Præfectus,
Joseph M. Can. Coselli, substitutus

(Ita reperitur in Regestis S. Congregationis Indulgentiis Sacrisque Reliquiis præpositæ. Ex quorum fidem, etc. Ex Secretaria ejusdem. Sac Congreg. die 30 Julii 1883

Josephus M. Casselli Can., substitutus.

II. — Réponse de la S. C. des Indulgences déclarant qu'il n'est pas certain que l'on peut gagner plusieurs fois par jour l'indulgence du chemin de la croix.

Nicolaus Josephus Dabert, Episcopus Petrocoricensis in Gallia humiliter postulat :

Utrum toties in die lucrari valeant indulgentiæ exercitio Viæ Crucis adnexæ, quoties illud iteratur ?

Sacra Congregatio Indulgentiis Sacrisque Reliquiis præposita respondit : Ex documentis non constat

Indulgentias pro pio exercitio Viæ Crucis concessas toties lucrari quoties præfatum pium exercitium iteratur.

Ex Secretaria ejusdem Sac. Congregationis, die Septembris 1883.

Loc. † Sigilli.

A. Card. Bilio

Franciscus Della Volpe, secretarius.

III. — Décret de la S. C. des indulgences validant toutes les érections du chemin de la croix faites jusqu'à ce jour.

Beatissime Pater,

Fr. Bernardinus a Portu Romatino totius Ordinis Minorum Minister Generalis, ad pedes Sanctitatis suæ provolutus humiliter exponit, ex publicata in ephemeride, cui titulus *Acta ordinis Minorum*, instructione de stationibus S. Viæ Crucis erigendis fuïsse compertum, ejusmodi stationes non semel invalide erectas fuisse.

Quum autem admodum difficile videatur, ut ujusmodi erectiones renoventur, hinc ne fideles visitantes tales stationes invalide erectas indulgentiis a S. Sede concessis privati existant, humiliter supplicat Orator, ut sanctitas Sua omnes s. viæ crucis stationes hucusque invalide erectas, convalidare ac ratas habere dignetur.

Quam gratiam, etc.

Vigore specialium facultatum a SSmo Dno Nostro Leone Papa XIII tributarum, Sacra Congregatio Indulgentiis sacrisque Reliquiis præposita defectus omnes, de quibus in supplici libello, benigne sanavit. Contrariis quibuscumque non obstantibus.

Datum Romæ ex secretaria ejusdem sacræ congregationis die 31 Julii 1883.

A. Card. BILIO.

Franciscus della Volpe, secretarius.

IV. Actes de la S. C. des Rites concernant la célébration du centenaire des exercices du mois de Mai.

I. Congregationis clericorum regularium infirmis ministrantium. — Instante Rmo Patre Camillo Guardi, praefecto generali Congregationis clericorum regularium Infirmis ministrantium, quum in ordinario speciali Sacrorum Rituum Congregationis coetu, cum interventu RR. PP. DD. Magistrorum Sacrae Romanæ Rotae auditorum, ad Vaticanum subsignata Die coadunata, Em mus et Rev.mus D.nus Cardinalis Lucidus Maria Parocchi causæ ponens ejusmodi dubium discutiendum proposuisset, scilicet : *An expediat, ut Mensis Mariani Praxeos Centenarium, a Clericis Regularibus Infirmis ministrantibus atque ab Ordinariis id a Sancta Sede petentibus, in memoriam ejusdem Exercitii anno* 1784, *in Ecclesia Visitationis Beatæ Mariæ Virginis Civitatis Ferrariensis solemniter peracti, hoc anno* 1884 *celebretur?* — Sacer idem Coetus, omnibus accurate examine perpensis, rescribendum censuit *Affirmative.* — Die 3 aprilis 1884.

Pro E.mo et R.mo D.Card. BARTOLINI
S. R. C. Praefecto.

A. Card. SERAFINI.

Loce ✝ Signi

LAURENTIUS SALVATI S. R. C. Secretarius.

II. Congregationis clericorum regularium Infirmis ministrantium. — Sanctissimus Dominus Noster

Leo Papa XIII, referente subscripto Sacrorum Rituum Congregationis Secretario, attentis expositis, ac praesertim sententia ab eadem Sacra Congregatione, per decretum sub hac ipsa die datum, prolata, triduana solemnia, quae in fine mox advenientis mensis maii, ad recolendum centenarium recursum institutionis mensis Mariani Praxæos, instituenda sunt tum in omnibus Ecclesiis praefatæ religiosæ Congregationis, tum in ecclesiis earum dioecesium, quarum R.mi Ordinarii supplicia vota porrexerunt, prouti in documento eidem Sanctissimo Domino Nostro exhibito, iis privilegiis ditare dignatus est, quæ ab Apostolica Sede in similibus concedi solent, videlicet :

Ut utriusque sexus fideles vere poenitentes, confessi ac Sacra Sinaxi refecti, qui, eo triduo perdurante, ecclesiam ipsam semel visitaverint, ibique per aliquod temporis spatium pias ad Deum preces fuderint juxta mentem Sanctitatis Suae, lucrari queant indulgentiam plenariam in forma Ecclesiae consueta, per modum suffragii applicabilem quoque animabus igne Purgatorii detentis; qui autem corde saltem contrito eamdem ecclesiam, praefato perdurante triduo, visitaverint, atque in ea uti supra oraverint, partialem septem annorum indulgentiam semel in die consequi valeant, pari modo animabus defunctorum applicabilem. Contrariis non obstantibus quibuscumque. Die 3 aprilis 1884.

Pro E.mo et R.mo D.no Card. D. Bartolini
S. R. C. Praefecto :

A. Card. Serafini.

Loco † Signi
Laurentius Salvati, S. R. C. Secretarius.

V. — Indult de S. S. Léon XIII étendant à la France l'instruction de la S. Congrégation des Evêques et des Réguliers, relative à la procédure sommaire dans les causes disciplinaires et criminelles du clergé (1).

« Cum a nonnullis Galliarum episcopis petitum fuerit, ut ad eorum diœceses extenderetur judicialis procedendi methodus, vulgo *instruzione alle curie ecclesiastiche sulle forme di procedimento economico nelle cause disciplinari e criminali dei Chierici,* ab hac S. Congregatione Episcoporum et Regularium edita, et a Sanctitate Sua approbata et confirmata in audentia diei 11. junii 1881, SSmus Dominus Noster *Leo* divina Providentia PP. XIII. referente infrascripto ejusdem Sacræ Congregationis secretario, porrectis precibus annuens, *benigne indulsit ut Galliarum Ordinarii in suis ecclesiasticis curiis, enunciata judiciali methodo uti valeant.* Contrariis quibuscumque, etiam speciali mentione dignis, minime obstantibus.

Datum Romæ ex secretaria præfatæ S. Congregationis sub die 14 januarii 1882.

I. Card. Ferrieri, præf.
I. B. Agnozzi, secretarius.

VI. — Lettre du Souverain-Pontife à Dom Pothier.

Dilecte Fili Religiose Vir, salutem et apostolicam benedictionem. — Redditum fuit Nobis a Ven. Fratre Nostro Iohanne Baptista Cardinali Episcopo Tusculano opus musicæ sacræ a vobis in lucem editum, vestrum-

(1) La *Revue* a publié cette instruction tom. 43, pag. 237. Voir aussi tom. 48, pag. 70, une étude sur l'ouvrage de M. Pierantonelli : *Praxis fori ecclesiastici.*

que munus tum propter ejus meritum, tum propter illa quæ spectatissimus Vir Nobis significavit, libenti gratoque animo accepimus. Agnovimus enim, Dilecte Fili, vos solertem operam dedisse explicandis et illustrandis veteribus musicæ sacræ monumentis, omnemque diligentiam adhibuisse, ut illorum accuratam rationem et formam, ex antiquis lucubrationibus a majoribus vestris magna cura servatis, artis musicæ cultoribus exhiberetis. Hac in re, Dilecte Fili, non solum laudandam ducimus industriam vestram, quæ in opere difficultatis et laboris pleno plurium annorum curas insumpsit, sed etiam egregiam voluntatem vestram erga Romanam Ecclesiam, quæ genus illud sacrorum concentuum, qui S. Gregorii M. nomine commendantur, magno semper in honore habendum judicavit.

Quapropter Nos impense cupimus ut hæ Nostræ litteræ vobis sint testes commendationis, qua præclara studia vestra historiam, disciplinam, decus musicæ sacræ spectantia tanto magis prosequimur, quo magis adversorum temporum asperitatem eluctantes, honori religionis et Ecclesiæ strenue famulari contenditis. Adprecantes autem clementissimum Deum ut virtutem vestram sua potenti gratia roboret, quo in dies magis lux ejus luceat coram hominibus, apostolicam Benedictionem in auspicium cœlestium munerum et in pignus paternæ Nostræ dilectionis, Tibi, dilecte Fili, cunctisque religiosis Sodalibus tuis, peramanter in Domino impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum, die 3 martii an. 1884, Pontificatus Nostri anno septimo.

LEO PP. XIII.

Rousseau-Leroy, Imprimeur-Gérant, rue Saint-Fuscien, 16, Amiens.

De Secta Massonum

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI

LEONIS

DIVINA PROVIDENTIA

PAPÆ XIII

EPISTOLA ENCYCLICA

AD PATRIARCHAS, PRIMATES, ARCHIEPISCOPOS,
ET EPISCOPOS
CATHOLICI ORBIS UNIVERSOS
GRATIAM ET COMMUNIONEM
CUM APOSTOLICA SEDE HABENTES

VENERABILIBUS FRATRIBUS
PATRIARCHIS, PRIMATIBUS, ARCHIEPISCOPIS,
ET EPISCOPIS CATHOLICI ORBIS UNIVERSIS
GRATIAM ET COMMUNIONEM
CUM APOSTOLICA SEDE HABENTIBUS

LEO PP. XIII

VENERABILES FRATRES

SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM

Humanum genus, postea quam a creatore, munerumque cœlestium largitore Deo, *invidia Diaboli* miserrime defecit, in partes duas diversas adversasque discessit ; quarum altera assidue pro veritate et virtute propugnat, altera pro iis, quæ virtuti sunt veritatique

contraria. — Alterum Dei est in terris regnum, vera scilicet Jesu Christi Ecclesia, cui qui volunt ex animo et convenienter ad salutem adhærescere, necesse est Deo et Unigenito Filio ejus tota mente ac summa voluntate servire; alterum Satanæ est regnum, cujus in ditione et potestate sunt quicumque funesta ducis sui et primorum parentum exempla secuti, parere divinæ æternæque legi recusant, et multa posthabito Deo, multa contra Deum contendunt. Duplex hoc regnum, duarum instar civitatum contrariis legibus contraria in studia abeuntium, acute vidit descripsitque Augustinus, et utriusque efficientem caussam subtili brevitate complexus est, iis verbis : *fecerunt civitates duas amores duo : terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei : cœlestem vero amor Dei usque ad contemptum sui* (1).

Vario ac multiplici cum armorum tum dimicationis genere altera adversus alteram omni sæculorum ætate conflixit, quamquam non eodem semper ardore atque impetu. Hoc autem tempore, qui deterioribus favent partibus videntur simul conspirare vehementissimeque cuncti contendere, auctore et adjutrice ea quam *Massonum* appellant, longe lateque diffusa et firmiter constituta hominum societate. Nihil enim jam dissimulantes consilia sua, excitant sese adversus Dei numen audacissime, Ecclesiæ sanctæ perniciem palam aperteque moliuntur, idque eo proposito, ut gentes christianas partis per Jesum Christum Servatorem beneficiis, si fieri posset, funditus despolient. — Quibus Nos ingemiscentes malis, illud sæpe ad Deum clamare, urgente animum caritate, compellimur : *Ecce inimici tui sonuerunt, et qui oderunt te, extulerunt caput.*

(1) *De Civit. Dei* Lib. XIV, c. 17.

Super populum tuum malignaverunt consilium : et cogitaverunt adversus sanctos tuos. Dixerunt : Venite, et disperdamus eos de gente (1).

In tam præsenti discrimine, in tam immani pertinacique christiani nominis oppugnatione, Nostrum est indicare periculum, designare adversarios, horumque consiliis atque artibus, quantum possumus, resistere in æternum ne pereant quorum Nobis est commissa salus; et Jesu Christi regnum, quod tuendum accepimus, non modo stet et permaneat integrum, sed novis usque incrementis ubique terrarum amplificetur.

Romani Pontifices Decessores Nostri, pro salute populi christiani sedulo vigilantes, hunc tam capitalem hostem ex occultæ conjurationis tenebris prosilientem, quis esset, quid vellet, celeriter agnoverunt ; iidemque præcipientes cogitatione futura, principes simul et populos, signo velut dato, monuerunt ne se paratis ad decipiendum artibus insidiisque capi paterentur. — Prima significatio periculi per Clementem XII anno MDCCXXXVIII facta (2) ; cujus est a Benedicto XIV (3) confirmata ac renovata Constitutio. Utriusque vestigiis ingressus est Pius VII (4) : ac Leo XII Constitutione Apostolica « *Quo graviora* » (5) superiorum Pontificum hac de re acta et decreta complexus, rata ac firma in perpetuum esse jussit. In eamdem sententiam Pius VIII (6), Gregorius XVI (7), persæpe vero Pius IX (8) locuti sunt.

(1) Ps. LXXXII, v. 2-4.
(2) Const. *In Eminenti*, die 24 aprilis 1738 ;
(3) Const. *Providas*, die 18 maii 1851.
(4) Const. *Ecclesiam a Jesu Christo*, die 13 septembris 1821.
(5) Const. data die 13 martii 1825.
(6) Encyc. *Traditi*, die 21 maii 1829.
(7) Encyc. *Mirari*, die 15 augusti 1832.
(8) Encyc. *Qui pluribus*, die 9 novemb. 1846. Alloc. *Multiplices inter*, die 25 septemb. 1865, etc.

Videlicet cum sectæ Massonicæ institutum et ingenium compertum esset ex manifestis rerum indiciis, cognitione caussarum, prolatis in lucem legibus ejus, ritibus, commentariis, ipsis sæpe accedentibus testimoniis eorum qui essent conscii, hæc Apostolica Sedes denuntiavit aperteque edixit, sectam Massonum, contra jus fasque constitutam, non minus esse Christianæ rei, quam civitati perniciosam : propositisque pœnis, quibus solet Ecclesia gravius in sontes animadvertere, interdixit atque imperavit, ne quis illi nomen societati daret. Qua ex re irati gregales, earum vim sententiarum subterfugere aut debilitare se posse partim contemnendo, partim calumniando rati, Pontifices maximos, qui ea decreverant, criminati sunt aut non justa decrevisse, aut modum in decernendo transisse. Hac sane ratione Constitutionum Apostolicarum Clementis XII, Benedicti XIV, itemque Pii VII et Pii IX conati sunt auctoritatem et pondus eludere. Verum in ipsa illa societate non defuere, qui vel inviti faterentur, quod erat a romanis Pontificibus factum, id esse, spectata doctrina disciplinaque catholica jure factum. In quo Pontificibus valde assentiri plures viri principes rerumque publicarum rectores visi sunt, quibus curæ fuit societatem Massonicam vel apud Apostolicam Sedem arguere, vel per se, latis in id legibus, noxæ damnare, ut in Hollandia, Austria, Helvetia, Hispania, Bavaria, Sabaudia, aliisque Italiæ partibus.

Quod tamen præ ceteris interest, prudentiam Decessorum Nostrorum rerum eventus comprobavit. Ipsorum enim providæ paternæque curæ nec semper nec ubique optatos habuerunt exitus : idque vel hominum, qui in ea noxa essent, simulatione et astu, vel inconsiderata levitate ceterorum, quorum maxime interfuisset diligenter attendere. Quare unius sæculi dimidiatique spatio

secta Massonum ad incrementa properavit opinione majora ; inferendoque sese per audaciam et dolos in omnes reipublicæ ordines, tantum jam posse cœpit, ut prope dominari in civitatibus videatur. Ex hoc tam celeri formidolosoque cursu illa revera est in Ecclesiam, in potestatem principum, in salutem publicam pernicies consecuta, quam Decessores Nostri multo ante providerant. Eo enim perventum est, ut valde sit reliquo tempore metuendum non Ecclesiæ quidem, quæ longe firmius habet fundamentum quam ut hominum operâ labefactari queat, sed earum caussa civitatum, in quibus nimis polleat ea, de qua loquimur, aut aliæ hominum sectæ non absimiles, quæ priori illi sese administras et satellites impertiunt.

His de caussis, ubi primum ad Ecclesiæ gubernacula accessimus, vidimus planeque sensimus huic tanto malo resistere oppositu auctoritatis Nostræ, quoad fieri posset, oportere. — Sane opportunam sæpius occasionem nacti, persecuti sumus præcipua quædam doctrinarum capita, in quas Massonicarum opinionum influxisse maxime perversitas videbatur. Ita Litteris Nostris Encyclicis « *Quod Apostolici muneris* » aggressi sumus *Socialistarum* et *Communistarum* portenta convincere : aliis deinceps « *Arcanum* » veram germanamque notionem societatis domesticæ, cujus est in matrimonio fons et origo, tuendam et explicandam curavimus : iis insuper, quarum initium est « *Diuturnum* » potestatis politicæ formam ad principia christianæ sapientiæ expressam proposuimus, cum ipsa rerum natura, cum populorum principumque salute mirifice cohærentem. Nunc autem, Decessorum Nostrorum exemplo, in Massonicam ipsam societatem, in doctrinam ejus universam, et consilia, et sentiendi consuetudinem et agendi, animum recta intendere

decrevimus, quo vis illius malefica magis magisque illustretur, idque valeat ad funestæ pestis prohibenda contagia.

Variæ sunt hominum sectæ, quæ quamquam nomine, ritu, forma, origine differentes, cum tamen communione quadam propositi summarumque sententiarum similitudine inter se contineantur, re congruunt cum secta Massonum, quæ cujusdam est instar centri unde abeunt et quo redeunt universæ. Quæ quamvis nunc nolle ad modum videantur latere in tenebris, et suos agant cœtus in luce oculisque civium, et suas edant ephemerides, nihilominus tamen, re penitus perspecta, genus societatum clandestinarum moremque retinent. Plura quippe in iis sunt arcanis similia, quæ non externos solum, sed gregales etiam bene multos exquisitissima diligentia celari lex est : cujusmodi sunt intima atque ultima consilia, summi factionum principes, occulta quædam et intestina conventicula : item decreta, et qua via, quibus auxiliis perficienda. Huc sane facit multiplex illud inter socios discrimen et juris et officii et muneris : huc rata ordinum graduumque distinctio, et illa, qua reguntur, severitas disciplinæ. Initiales spondere, immo præcipuo sacramento jurare ut plurimum jubentur, nemini se ullo unquam tempore ullove modo socios, notas, doctrinas indicaturos. Sic ementita specie eodemque semper tenore simulationis, quam maxime Massones, ut olim Manichæi, laborant abdere sese, nullosque præter suos habere testes. Latebras commodum quærunt, sumpta sibi litteratorum sophorumve persona, eruditionis caussa sociatorum : habent in lingua promptum cultioris urbanitatis studium, tenuioris plebis caritatem : unice velle se meliores res multitudini quærere, et quæ habentur in civili societate commoda cum quamplurimis communicare. Quæ quidem

consilia quamvis vera essent, nequaquam tamen in istis omnia. Præterea qui cooptati sunt, promittant ac recipiant necesse est, ducibus ac magistris se dicto audientes futuros cum obsequio fideque maxima : ad quemlibet eorum nutum significationemque paratos, imperata facturos : si secus fecerint, tum dira omnia ac mortem ipsam non recusare. Revera si qui prodidisse disciplinam, vel mandatis restitisse judicentur, supplicium de iis non raro sumitur, et audacia quidem ac dexteritate tanta, ut speculatricem ac vindicem scelerum justitiam sicarius persæpe fallat. — Atqui simulare et velle in occulto latere ; obligare sibi homines, tanquam mancipia, tenacissimo nexu, nec satis declarata caussa : alieno addictos arbitrio ad omne facinus adhibere : armare ad cædem dextras, quæsita impunitate peccandi, immanitas quædam est quam rerum natura non patitur. Quapropter societatem, de qua loquimur, cum justitia et naturali honestate pugnare, ratio et veritas ipsa convincit.

Eo vel magis, quod ipsius naturam ab honestate dissidentem alia quoque argumenta eademque illustria redarguunt. Ut enim magna sit in hominibus astutia celandi consuetudoque mentiendi, fieri tamen non potest, ut unaquæque caussa ex iis rebus, quarum caussa est, qualis in se sit non aliqua ratione appareat. *Non potest arbor bona malos fructus facere ; neque arbor mala bonos fructus facere* (1). Fructus autem secta Massonum perniciosos gignit maximaque acerbitate permixtos. Nam ex certissimis indiciis, quæ supra commemoravimus, erumpit illud, quod est consiliorum suorum ultimum, scilicet evertere funditus omnem eam, quam instituta christiana pepererunt, disciplinam reli-

(1) Matth. VII, 18.

gionis reique publicæ, novamque ad ingenium suum extruere, ductis e medio *Naturalismo* fundamentis et legibus.

Hæc, quæ diximus aut dicturi sumus, de secta Massonica intelligi oportet spectata in genere suo, et quatenus sibi cognatas fœderatasque complectitur societates : non autem de sectatoribus earum singulis. In quorum numero utique possunt esse, nec pauci, qui quamvis culpa non careant quod sese istius modi implicuerint societatibus, tamen nec sint flagitiose factorum per se ipsi participes, et illud ultimum ignorent quod illæ nituntur adipisci. Similiter ex consociationibus ipsis nonnullæ fortasse nequaquam probant conclusiones quasdam extremas, quas, cum ex principiis communibus necessario consequantur, consentaneum esset amplexari, nisi per se fœditate sua turpitudo ipsa deterreret. Item nonnullas locorum temporumve ratio suadet minora conari, quam aut ipsæ vellent aut ceteræ solent : non idcirco tamen alienæ a Massonico fœdere putandæ, quia Massonicum fœdus non tam est ab actis perfectisque rebus, quam a sententiarum summa judicandum.

Iamvero Naturalistarum caput est, quod nomine ipso satis declarant, humanam naturam humanamque rationem cunctis in rebus magistram esse et principem oportere. Quo constituto, officia erga Deum vel minus curant, vel opinionibus pervertunt errantibus et vagis. Negant enim quicquam esse Deo auctore traditum : nullum probant de religione dogma, nihil veri, quod non hominum intelligentia comprehendat, nullum magistrum, cui propter auctoritatem officii sit jure credendum. Quoniam autem munus est Ecclesiæ catholicæ singulare sibique unice proprium doctrinas divinitus acceptas auctoritatemque magisterii cum

ceteris ad salutem cœlestibus adjumentis plene complecti et incorrupta integritate tueri, idcirco in ipsam maxima est inimicorum iracundia impetusque conversus.

Nunc vero in iis rebus, quæ religionem attingunt, spectetur quid agat, præsertim ubi est agendi licentia liberior, secta Massonum : omninoque judicetur, nonne plane re exequi Naturalistarum decreta velle videatur. Longo sane pertinacique labore in id datur opera, nihil ut Ecclesiæ magisterium, nihil auctoritas in civitate possit : ob eamque caussam vulgo prædicant et pugnant, rem sacram remque civilem esse penitus distrahendas. Quo facto saluberrimam religionis catholicæ virtutem a legibus, ab administratione reipublicæ excludunt : illudque est consequens, ut præter instituta ac præcepta Ecclesiæ totas constituendas putent civitates.

Nec vero non curare Ecclesiam, optimam ducem, satis habent, nisi hostiliter faciendo læserint. Et sane fundamenta ipsa religionis catholicæ adoriri fando, scribendo, docendo, impune licet : non juribus Ecclesiæ parcitur, non munera, quibus est divinitus aucta, salva sunt. Agendarum rerum facultas quam minima illi relinquitur, idque legibus specie quidem non nimis vim inferentibus, re vera natis aptis ad impediendam libertatem. Item impositas Clero videmus leges singulares et graves, multum ut ei de numero, multum de rebus necessariis in dies decedat : reliquias bonorum Ecclesiæ maximis adstrictas vinculis, potestati et arbitrio administratorum reipublicæ permissas : sodalitates ordinum religiosorum sublatas, dissipatas.

At vero in Sedem Apostolicam romanumque Pontificem longe est inimicorum incitata contentio. Is quidem primum fictis de caussis deturbatus est propugnaculo

libertatis jurisque sui, principatu civili : mox in statum compulsus iniquum simul et objectis undique difficultatibus intolerabilem : donec ad hæc tempora perventum est, quibus sectarum fautores, quod abscondite secum agitarant diu, aperte denunciant, sacram tollendam Pontificum potestatem, ipsumque divino jure institutum funditus delendum Pontificatum. Quam rem, si cetera deessent, satis indicat hominum qui conscii sunt testimonium, quorum plerique cum sæpe alias, tum recenti memoria rursus hoc Massonum verum esse declararunt, velle eos maxime exercere catholicum nomen implacabilibus inimicitiis, nec ante quieturos, quam excisa omnia viderint, quæcumque summi Pontifices religionis caussa instituissent.

Quod si, qui adscribuntur in numerum, nequaquam ejurare conceptis verbis instituta catholica jubentur, id sane tantum abest, ut consiliis Massonum repugnet, ut potius adserviat. Primum enim simplices et incautos facile decipiunt hac via, multoque pluribus invitamenta præbent. Tum vero obviis quibuslibet ex quovis religionis ritu accipiendis, hoc assequuntur, ut re ipsa suadeant magnum illum hujus temporis errorem, religionis curam relinqui oportere in mediis, nec ullum esse inter genera discrimen. Quæ quidem ratio comparata ad interitum est religionum omnium, nominatim ad catholicæ, quæ cum una ex omnibus vera sit, exæquari cum ceteris sine injuria summa non potest.

Sed longius Naturalistæ progrediuntur. In maximis enim rebus tota errare via audacter ingressi, præcipiti cursu ad extrema delabuntur, sive humanæ imbecillitate naturæ, sive consilio justas superbiæ pœnas repetentis Dei. Ita fit, ut illis ne ea quidem certa et fixa permaneant, quæ naturali lumine rationis perspiciuntur, qualia profecto illa sunt, Deum esse, animos hominum ab

omni esse materiæ concretione segregatos, eosdemque immortales. — Atqui secta Massonum ad hos ipsos scopulos non dissimili cursus errore adhærescit. Quamvis enim Deum esse generatim profiteantur, id tamen non hærere in singulorum mentibus firma assensione judicioque stabili constitutum, ipsi sibi sunt testes. Neque enim dissimulant, hanc de Deo quæstionem maximum apud ipsos esse fontem caussamque dissidii : immo non mediocrem hac ipsa de re constat extitisse inter eos proximo etiam tempore contentionem. Re autem vera initiatis magnam secta licentiam dat, ut alterutrum liceat suo jure defendere, Deum esse, Deum nullum esse : et qui nullum esse præfracte contendant, tam facile initiantur, quam qui Deum esse opinantur quidem, sed de eo prava sentiunt, ut Pantheistæ solent : quod nihil est aliud, quam divinæ naturæ absurdam quamdam speciem retinere, veritatem tollere. Quo everso infirmatove maximo fundamento, consequens est ut illa quoque vacillent, quæ natura admonente cognoscuntur, cunctas res libera creatoris Dei voluntate extitisse : mumdum providentia regi : nullum esse animorum interitum : huic, quæ in terris agitur, hominum vitæ successuram alteram eamque sempiternam.

His autem dilapsis, quæ sunt tamquam naturæ principia, ad cognitionem usumque præcipua, quales futuri sint privati publicique mores, facile apparet. — Silemus de virtutibus divinioribus, quas absque singulari Dei munere et dono nec exercere potest quisquam, nec consequi : quarum profecto necesse est nullum in iis vestigium reperiri, qui redemptionem generis humani, qui gratiam cœlestem, qui sacramenta, adipiscendamque in cælis felicitatem pro ignotis aspernantur. — De officiis loquimur, quæ a naturali honestate ducuntur. Mundi

enim opifex idemque providus gubernator Deus : lex æterna naturalem ordinem conservari jubens, pertubari vetans : ultimus hominum finis multo excelsior rebus humanis extra hæc mundana hospitia constitutus : hi fontes, hæc principia sunt totius justitiæ et honestatis. Ea si tollantur, quod Naturalistæ idemque Massones solent, continuo justi et injusti scientia ubi consistat, et quo se tueatur omnino non habebit. Et sane disciplina morum, quæ Massonum familiæ probatur unice, et qua informari adolescentem ætatem contendunt oportere, ea est quam et *civicam* nominant et *solutam* ac *liberam ;* scilicet in qua opinio nulla sit religionis inclusa. At vero quam inops illa sit, quam firmitatis expers, et ad omnem auram cupiditatum mobilis, satis ostenditur ex iis, qui partim jam apparent, pœnitendis fructibus. Ubi enim regnare illa liberius cœpit, demota loco institutione christiana, ibi celeriter deperire probi integrique mores : opinionum tetra portenta convalescere : plenoque gradu audacia ascendere maleficiorum. Quod quidem vulgo conqueruntur et deplorant : idemque non pauci ex iis, qui mini ne vellent, perspicua veritate compulsi, haud raro testantur.

Præterea, quoniam est hominum natura primi labe peccati inquinata, et ob hanc caussam multo ad vitia quam ad virtutes propensior, hoc omnino ad honestatem requiritur, cohibere motus animi turbidos et appetitus obedientes facere rationi. In quo certamine despicientia sæpissime adhibenda est rerum humanarum, maximique exhauriendi labores ac molestiæ, quo suum semper teneat ratio victrix principatum. Verum Naturalistæ et Massones, nulla adhibita iis rebus fide, quas Deo auctore cognovimus, parentem generis humani negant deliquisse : proptereaque liberum arbitrium nihil *viribus*

attenuatum et inclinatum (1) putant. Quin immo exaggerantes naturæ virtutem et excellentiam, in eaque principium et normam justitiæ unice collocantes, ne cogitare quidem possunt, ad sedandos illius impetus regendosque appetitus assidua contentione et summa opus esse constantia. Ex quo videmus vulgo suppeditari hominibus illecebras multas cupiditatum : ephemeridas commentariosque nulla nec temperantia nec verecundia : ludos scenicos ad licentiam insignes : argumenta artium ex iis, quas vocant *verismi*, legibus proterve quæsita : excogitata subtiliter vitæ artificia delicatæ et mollis : omnia denique conquisita voluptatum blandimenta, quibus sopita virtus conniveat. In quo flagitiose faciunt, sed sibi admodum constant, qui expectationem tollunt bonorum cœlestium, omnemque ad res mortales felicitatem abjiciunt et quasi demergunt in terram. — Quæ autem commemorata sunt illud confirmare potest non tam re, quam dicti inopinatum. Cum enim hominibus versutis et callidis nemo fere soleat tam obnoxie servire, quam quorum est cupiditatum dominatu enervatus et fractus animus, reperti in secta Massonum sunt, qui edicerent ac proponerent, consilio et arte enitendum ut infinita vitiorum licentia exsaturetur multitudo : hoc enim facto, in potestate sibi et arbitrio ad quælibet audenda facile futurum.

Quod ad convictum attinet domesticum, his fere continetur omnis Naturalistarum disciplina. Matrimonium ad negotiorum contrahendorum pertinere genus : rescindi ad voluntatem eorum, qui contraxerint, jure posse ; penes gubernatores rei civilis esse in maritale vinclum potestatem. In educandis liberis nihil de religione præcipiatur ex certa destinataque sententia :

(1) Conc. Trid., sess. VI. *De Justif.*, c. 1.

integrum singulis esto, cum adoleverit ætas, quod maluerint sequi. — Atqui hæc ipsa assentiuntur plane Massones : neque assentiuntur solum, sed jamdiu student in morem consuetudinemque deducere. Multis jam in regionibus, iisdemque catholici nominis, constitutum est ut, præter conjunctas ritu civili, justæ ne habeantur nuptiæ ; alibi divortia fieri lege licet : alibi, ut quamprimum liceat, datur opera. Ita ad illud festinat cursus, ut matrimonia in aliam naturam convertantur, hoc est in conjunctiones instabiles et fluxas, quas libido conglutinet et eadem mutata dissolvat. — Summa autem conspiratione voluntatum illuc etiam spectat secta Massonum, ut institutionem ad se rapiat adolescentium. Mollem enim et flexibilem ætatem facile se posse sentiunt arbitratu suo fingere, et, quo velint, torquere : eaque re nihil esse opportunius ad sobolem civium, qualem ipsi meditantur, talem reipublicæ educandam. Quocirca in educatione doctrinaque puerili nullas Ecclesiæ ministris nec magisterii nec vigilantiæ sinunt esse partes : pluribusque jam locis consecuti sunt, ut omnis sit penes viros laicos adolescentium institutio : itemque ut in mores informandos nihil admisceatur de iis, quæ hominem jungunt Deo, permagnis sanctissimisque officiis.

Sequuntur civilis decreta prudentiæ. Quo in genere statuunt Naturalistæ, homines eodem esse jure omnes, et æqua ac pari in omnes partes conditione : unumquemque esse natura liberum : imperandi alteri jus habere neminem : velle autem ut homines cujusquam auctoritati pareant, aliunde quam ex ipsis quæsitæ, id quidem esse vim inferre. Omnia igitur in libero populo esse : imperium jussu vel concessu populi teneri, ita quidem, ut mutata voluntate populari, principes de gradu dejici vel invitos liceat. Fontem omnium jurium

officiorumque civilium vel in multitudine inesse, vel in potestate gubernante civitatem, eaque novissimis informata disciplinis. Præterea atheam esse rempublicam oportere : in variis religionis formis nullam esse caussam, cur alia alii anteponatur : eodem omnes loco habendas.

Hæc autem ipsa Massonibus æque placere, et ad hanc similitudinem atque exemplar velle eos constituere res publicas, plus est cognitum quam ut demonstrari oporteat. Jamdiu quippe omnibus viribus atque opibus id aperte moliuntur : et hoc ipso expediunt viam audacioribus non paucis ad pejora præcipitantibus, ut qui æquationem cogitant communionemque omnium bonorum, deleto ordinum et fortunarum in civitatem discrimine.

Secta igitur Massonum quid sit, et quod iter affectet ex his quæ summatim attigimus, satis elucet. Præcipua ipsorum dogmata tam valde a ratione ac tam manifesto discrepant, ut nihil possit esse perversius. Religionem et Ecclesiam, quam Deus ipse condidit, idemque ad immortalitatem tuetur, velle demoliri, moresque et instituta ethnicorum duodeviginti sæculorum intervallo revocare, insignis stultitiæ est impietatisque audacissimæ. Neque illud vel horribile minus, vel levius ferendum, quod beneficia repudientur per Jesum Christum benigne parta neque hominibus solum singulis, sed vel familia vel communitate civili consociatis ; quæ beneficia ipso habentur inimicorum judicio testimonioque maxima. In hujusmodi voluntate vesana et tetra recognosci propemodum videtur posse illud ipsum, quo Satanas in Jesum Christum ardet inexpiabile odium ulciscendique libido. — Similiter illud alterum, quod Massones vehementer conantur, recti atque honesti præcipua fundamenta evertere,

adjutoresque se præbere iis, qui more pecudum quodcumque libeat, idem licere vellent, nihil est aliud quam genus humanum cum ignominia et dedecore ad interitum impellere.

Augent vero malum ea, quæ in societatem cum domesticam tum civilem intenduntur pericula. Quod enim alias exposuimus, inest in matrimonio sacrum et religiosum quiddam omnium fere et gentium et ætatum consensu ; divina autem lege cautum esse, ne conjugia dirimi liceat. Ea si profana fiant, si distrahi liceat, consequatur in familia necesse est turba et confusio, excidentibus de dignitate feminis, incerta rerum suarum incolumitatisque sobole. — Curam vero de religione publice adhibere nullam, et in rebus civicis ordinandis, gerendis, Deum nihilo magis respicere, quam si omnino non esset, temeritas est ipsis ethnicis inaudita ; quorum in animo sensuque erat sic penitus affixa non solum opinio deorum, sed religionis publicæ necessitas ut inveniri urbem facilius sine solo, quam sine Deo posse arbitrarentur. Revera humani generis societas, ad quam sumus natura facti, a Deo constituta est naturæ parente ; ab eoque tanquam a principio et fonte tota vis et perennitas manat innumerabilium, quibus illa abundat, bonorum. Igitur quemadmodum singuli pie Deum sancteque colere ipsa naturæ voce admonemur, propterea quod vitam et bona quæ comitantur vitæ a Deo accepimus, sic eadem ob caussam populi et civitates. Idcirco qui solutam omni religionis officio civilem communitatem volunt, perspicuum est non injuste solum, sed etiam indocte absurdeque facere.

Quod vero homines ad conjunctionem congregationemque civilem Dei voluntate nascuntur, et potestas imperanti vinculum est civilis societatis tam necessarium ut, eo sublato, illam repente disrumpi necesse

sit, consequens est ut imperandi auctoritatem idem gignat, qui genuit societatem. Ex quo intelligitur, imperium in quo sit, quicumque is est, ministrum esse Dei. Quapropter, quatenus finis et natura societatis humanæ postulant, legitimæ potestati justa præcipienti æquum est parere perinde ac numini omnia moderantis Dei : illudque in primis a veritate abhorret, in populi esse voluntate positum obedientiam, cum libitum fuerit, abjicere. — Similiter pares inter se homines esse universos, nemo dubitat, si genus et natura communis, si finis ultimus unicuique ad assequendum propositus, si ea, quæ inde sponte fluunt, jura et officia spectentur. At vero quia ingenia omnium paria esse non possunt, et alius ab alio distat vel animi vel corporis viribus, plurimæque sunt morum, voluntatis, naturarum dissimilitudines, idcirco nihil tam est repugnans rationi, quam una velle comprehensione omnia complecti, et illam omnibus partibus expletam æquabilitatem ad vitæ civilis instituta traducere. Quemadmodum perfectus corporis habitus ex diversorum existit junctura et compositione membrorum, quæ forma usuque differunt, compacta tamen et suis distributa locis complexionem efficiunt pulcram specie, firmam viribus, utilitate necessariam : ita in republica hominum quasi partium infinita propemodum est dissimilitudo : qui si habeantur pares arbitriumque singuli suum sequantur, species erit civitatis nulla deformior : si vero dignitatis, studiorum, artium distinctis gradibus, apte ad commune bonum conspirent, bene constitutæ civitatis imaginem referent congruentemque naturæ.

Ceterum ex iis, quos commemoravimus, turbulentis erroribus, maximæ sunt civitatibus extimescendæ formidines. Nam sublato Dei metu legumque divinarum verecundia, despecta principum auctoritate, permissa

probataque seditionum libidine, projectis ad licentiam cupiditatibus popularibus, nullo nisi pœnarum freno, necessario secutura est rerum omnium commutatio et eversio. Hanc immo commutationem eversionemque consulto meditantur, idque præ se ferunt, plurimi *Communistarum* et *Socialistarum* consociati greges : quorum cœptis alienam ne se dixerit secta Massonum, quæ et consiliis eorum admodum favet, et summa sententiarum capita cum ipsis habet communia. Quod si nec continuo nec ubique ad extrema experiendo decurrunt, non ipsorum est disciplinæ, non voluntati tribuendum, sed virtuti religionis divinæ, quæ extingui non potest, itemque saniori hominum parti, qui societatum clandestinarum recusantes servitutem, insanos earum conatus forti animo refutant.

Atque utinam omnes stirpem ex fructibus judicarent, et malorum quæ premunt, periculorum quæ impendent, semen et initium agnoscerent ! Res est cum hoste fallaci et doloso, qui serviens auribus populorum et principum, utrosque mollibus sententiis et assentatione cepit. — Insinuando sese ad viros principes simulatione amicitiæ, hoc spectarunt Massones, illos ipsos habere ad opprimendum catholicum nomen socios et adjutores potentes ; quibus quo majores admoverent stimulos, pervicaci calumnia Ecclesiam criminati sunt de potestate juribusque regiis cum principibus indiviose contendere. His interim artibus quæsita securitate et audacia, plurimum pollere in regendis civitatibus cœperunt, ceterum parati imperiorum fundamenta quatere, et insequi principes civitatis, insimulare, ejicere, quoties facere secus in gubernando viderentur, quam illi maluissent. — Haud absimili modo populos assentando ludificati sunt. Libertatem prosperitatemque publicam pleno ore personantes, et per Ecclesiam

Principesque summos stetisse, quominus ex iniqua servitute et egestate multitudo eriperetur, populo imposuerunt, eumque rerum novarum sollicitatum siti in oppugationem utriusque potestatis incitaverunt. Nihilominus tamen speratarum commoditatum major est expectatio, quam veritas; immo vero pejus oppressa plebs magnam partem iis ipsis carere cogitur miseriarum solatiis, quæ, compositis ad christiana instituta rebus, facile et abunde reperire potuisset. Sed quotquot contra ordinem nituntur divina providentia constitutum, has dare solent superbiæ pœnas, ut ibi afflictam et miseram offendant fortunam, unde prosperam et ad vota fluentem temere expectavissent.

Ecclesia vero, quod homines obedire præcipue et maxime jubet summo omnium principi Deo, injuria et falso putaretur aut civili invidere potestati, aut sibi quicquam de jure principum arrogare. Immo quod civili potestati æquum est reddere, id plane judicio conscientiaque officii decernit esse reddendum. Quod vero ab ipso Deo jus arcessit imperandi, magna est ad civilem auctoritatem dignitatis accessio, et observantiæ benevolentiæque civium colligendæ adjumentum non exiguum. Eadem amica pacis, altrix concordiæ, materna omnes caritate complectitur; et juvandis mortalibus unice intenta, justitiam oportere docet cum clementia, imperium cum æquitate, leges cum moderatione conjungere : nullius jus violandum, ordini tranquillitatique publicæ serviendum, inopiam miserorum, quam maxime fieri potest, privatim et publice sublevandam. *Sed propterea putant*, ut verba usurpemus Augustini, *vel putari volunt, christianam doctrinam utilitati non convenire reipublicæ, quia nolunt stare rempublicam firmitate virtutum, sed impunitate*

vitiorum (1). Quibus cognitis, hoc esset civili prudentiæ admodum congruens, et incolumitati communi necessarium, principes et populos non cum Massonibus ad labefactandam Ecclesiam, sed cum Ecclesia ad frangendos Massonum impetus conspirare.

Utcumque erit, in hoc tam gravi ac nimis jam pervagato malo Nostrarum est partium, Venerabiles Fratres, applicare animum ad quærenda remedia. — Quia vero spem remedii optimam et firmissimam intelligimus esse in virtute sitam religionis divinæ, quam tanto pejus Massones oderunt, quanto magis pertimescunt, ideo caput esse censemus saluberriram istam adversus communem hostem advocatam adhibere virtutem. Itaque quæcumque romani Pontifices Decessores Nostri decreverunt inceptis et conatibus sectæ Massonum impediendis : quæcumque aut deterrendi ab ejusmodi societatibus aut revocandi caussa sanxerunt, omnia Nos et singula rata habemus atque auctoritate Nostra Apostolica confirmamus. In quo quidem plurimum voluntate christianorum confisi, per salutem singulos suam precamur quæsumusque ut religioni habeant vel minimum ab iis discedere, quæ hac de re Sedes Apostolica præceperit.

Vos autem, Venerabiles Fratres, rogamus, flagitamus, ut collata Nobiscum opera, extirpare impuram hanc luem, quæ serpit per omnes reipublicæ venas, enixe studeatis. Tuenda Vobis est gloria Dei, salus proximorum : quibus rebus in dimicando propositis, non animus Vos, non fortitudo deficiet. Erit prudentiæ vestræ judicare, quibus potissimum rationibus ea, quæ obstabunt et impedient, eluctanda videantur. — Sed quoniam pro auctoritate officii Nostri par est probabilem

(1) *Epist.* CXXXVII, al. III, ad Volusianum, c. v. n. 20.

aliquam rei gerendæ rationem Nosmetipsos demonstrare, sic statuite, primum omnium reddendam Massonibus esse suam, dempta persona, faciem : populosque sermone et datis etiam in id Litteris episcopalibus edocendos, quæ sint societatum ejus generis in blandiendo alliciendoque artificia, et in opinionibus pravitas et in actionibus turpitudo. Quod pluries Decessores Nostri confirmarunt, nomen sectæ Massonum dare nemo sibi quapiam de caussa licere putet, si catholica professio et salus sua tanti apud eum sit, quanti esse debet. Ne quem honestas assimulata decipiat : potest enim quibusdam videri, nihil postulare Massones, quod aperte sit religionis morumve sanctitati contrarium : veruntamen quia sectæ ipsius tota in vitio flagitioque est et ratio et caussa, congregare se cum eis, eosve quoquo modo juvare, rectum est non licere.

Deinde assiduitate dicendi hortandique pertrahere multitudinem oportet ad præcepta religionis diligenter addiscenda ; cujus rei gratia valde suademus, ut scriptis et concionibus tempestivis elementa rerum sanctissimarum explanentur, quibus christiana philosophia continetur. Quod illuc pertinet, ut mentes hominum eruditione sanentur et contra multiplices errorum formas et varia invitamenta vitiorum muniantur in hac præsertim et scribendi licentia et inexhausta aviditate discendi. — Magnum sane opus : in quo tamen particeps et socius laborum vestrorum præcipue futurus est Clerus, si fuerit, Vobis adnitentibus, a disciplina vitæ, a scientia litterarum probe instructus. Verum tam honesta caussa tamque gravis advocatam desiderat industriam virorum laicorum, qui religionis et patriæ caritatem cum probitate doctrinaque conjungant. Consociatis utriusque ordinis viribus, date operam, Venerabiles Fratres, ut Ecclesiam penitus et cognoscant

homines et caram habeant : ejus enim quanto cognitio fuerit amorque major, tanto futurum majus est societatum clandestinarum fastidium et fuga.

Quorcirca non sine caussa idoneam hanc occasionem nacti, renovamus illud quod alias exposuimus, Ordinem Tertium Franciscalium, cujus paullo ante temperavimus prudenti lenitate disciplinam, perquam studiose propagare tuerique oportere Ejus enim, ut est ab auctore suo constitutus, hæc tota est ratio, vocare homines ad imitationem Jesu Christi, ad amorem Ecclesiæ, ad omnia virtutum christianarum officia, proptereaque multum posse debet ad societatum nequissimarum supprimendam contagionem. Novetur itaque quotidianis incrementis isthæc sancta sodalitas, unde cum multi expectari possunt fructus, tum ille egregius, ut traducantur animi ad libertatem, ad fraternitatem, ad æqualitatem juris : non qualia Massones absurde cogitant, sed qualia et Jesus Christus humano generi comparavit et Franciscus secutus est. Libertatem dicimus *filiorum Dei*, per quam nec Satanæ, nec cupiditatibus, improbissimis dominis, serviamus ; fraternitatem, cujus in Deo communi omnium procreatore et parente consistat origo : æqualitatem, quæ justitiæ caritatisque constituta fundamentis, non omnia tollat inter homines discrimina, sed ex vitæ, officiorum, studiorumque varietate mirum illum consensum efficiat et quasi concentum, qui natura ad utilitatem pertinet dignitatemque civilem.

Tertio loco una quædam res est, a majoribus sapienter instituta, eademque temporum cursu intermissa, quæ tamquam exemplar et forma ad simile aliquid valere in præsentia potest. — Scholas seu collegia opificum intelligimus, rebus simul et moribus, duce religione, tutandis. Quorum collegiorum utilitatem si majores nostri diuturni temporis usu et periclitatione senserunt,

sentiet fortasse magis ætas nostra, propterea quod singularem habent ad elidendas sectarum vires opportunitatem. Qui mercede manuum inopiam tolerant, præterquam quod ipsa eorum conditione uni ex omnibus sunt caritate solatioque dignissimi, maxime præterea patent illecebris grassantium per fraudes et dolos. Quare juvandi sunt majore qua potest benignitate, et invitandi ad societates honestas, ne pertrahantur ad turpes. Hujus rei caussa collegia illa magnopere vellemus auspiciis patrocinioque Episcoporum convenienter temporibus ad salutem plebis passim restituta. Nec mediocriter Nos delectat, quod pluribus jam locis sodalitates ejusmodi, itemque cœtus patronorum constituti sint : quibus propositum utrisque est honestam proletariorum classem juvare, eorum liberos, familias, præsidio et custodia tegere, in eisque pietatis studia, religionis doctrinam, cum integritate morum tueri. — In quo genere silere hoc loco nolumus illam spectaculo exemploque insignem, de populo inferioris ordinis tam præclare meritam societatem, quæ a Vincentio patre nominatur. Cognitum est quid agat, quid velit : scilicet tota in hoc est, ut egentibus et calamitosis suppetias eat ultro, idque sagacitate modestiaque mirabili ; quæ quo minus videri vult, eo est ad caritatem christianam melior, ad miseriarum levamen opportunior.

Quarto loco, quo facilius id quod volumus assequamur, fidei vigilante æque vestræ majorem in modum commendamus juventutem, ut quæ spes est societatis humanæ. — Partem curarum vestrarum in ejus institutione maximam ponite : nec providentiam putetis ullam fore tantam, quin sit adhibenda major, ut iis adolescens ætas prohibeatur et scholis et magistris, unde pestilens sectarum afflatus metuatur. Parentes, magistri pietatis, Curiones inter christianæ doctrinæ

præceptiones insistant, vobis auctoribus, opportune commonere liberos et alumnos de ejusmodi societatum flagitiosa natura, et ut mature cavere discant artes fraudolentas et varias, quas earum propagatores usurpare ad illaqueandos homines consueverunt. Immo qui adolescentulos ad sacra percipienda rite erudiunt, non inepte fecerint, si adducant singulos ut statuant ac recipiant, inscientibus parentibus, aut non auctore vel curione vel conscientiæ judice, nulla se unquam societate obligaturos.

Verum probe intelligimus communes labores nostros evellendis his agro Dominico perniciosis seminibus haudquaquam pares futuros, nisi cœlestis dominus vineæ ad id quod intendimus benigne adjuverit. — Igitur ejus opem auxiliumque implorare necesse est studio vehementi ac sollicito, quale et quantum vis periculi et magnitudo necessitatis requirunt. Effert se insolenter, successu gestiens, secta Massonum, nec ullum jam videtur pertinaciæ factura modum. Asseclæ ejus universi nefario quodam fœdere et occulta consiliorum communitate juncti operam sibi mutuam tribuunt, et alteri alteros ad rerum malarum excitant audaciam. Oppugnatio tam vehemens propugnationem postulat parem : nimirum boni omnes amplissimam quamdam coeant opus est et agendi societatem et precandi. Ab eis itaque petimus, ut concordibus animis contra progredientem sectarum vim conserti immotique consistant : iidemque multum gementes tendant Deo manus supplices, ab eoque contendant, ut christianum floreat vigeatque nomen : necessaria libertate Ecclesia potiatur : redeant ad sanitatem devii : errores veritati, vitia virtuti aliquando concedant.

Adjutricem et interpretem adhibeamus Mariam Virginem matrem Dei, ut quæ a conceptu ipso Satanam

vicit, eadem se impertiat improbarum sectarum potentem, in quibus perspicuum est contumaces illos mali dæmonis spiritus cum indomita perfidia et simulatione reviviscere. — Obtestemur principem Angelorum cœlestium, depulsorem hostium infernorum, MICHAELEM : item JOSEPHUM Virginis sanctissimæ sponsum, Ecclesiæ catholicæ patronum cœlestem salutarem : PETRUM et PAULLUM Apostolos magnos, fidei christianæ satores et vindices invictos. Horum patrocinio et communium perseverantia precum futurum confidimus ut conjecto in tot discrimina hominum generi opportune Deus benigneque sucurrat.

Cœlestium vero munerum et benevolentiæ Nostræ testem Vobis, Venerabiles Fratres, Clero populoque universo vigilantiæ vestræ commisso Apostolicam Benedictionem peramanter in Domino impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum die xx Aprilis An. MDCCCLXXXIV, Pontificatus Nostri Anna Septimo.

LEO PP. XIII.

LA CONSCIENCE ET LA SENSIBILITÉ

Le problème de la conscience est un de ceux dont la Philosophie contemporaine poursuit le plus anxieusement la solution. D'après la psychologie cartésienne, la conscience serait une énergie fondamentale du « *moi spirituel*, » elle se mêlerait à toutes les évolutions de l'âme, pour les pénétrer des flots de sa lumière et les faire miroiter aux regards de l'entendement. Il y a, au dedans de nous, un monde de sentiments confus, de pensées aux contours indéfinissables; la conscience a le privilège de pouvoir pénétrer jusqu'aux atomes constitutifs de ce monde psychologique. Il paraissait impossible aux Aristotéliciens d'attribuer à la conscience *spirituelle* des pouvoirs si étendus ; ils auraient cru la dégrader en comprenant l'activité sensible dans les limites de son objet propre : le Cartésianisme ne recule point devant de pareils obstacles ; la sensation ne peut être l'objet de la conscience intellective, si elle n'est pas un phénomène immatériel ; eh bien ! qu'elle soit un acte spirituel !...

La fin de cette théorie cartésienne de la conscience se dégage clairement. Il fallait démolir la pierre angulaire de la philosophie traditionnelle de l'Église. Descartes comprit qu'il ne pouvait mieux faire pour y parvenir, que de saper par la base, la doctrine de l'union substantielle du composé humain, en niant la matérialité de la sensation. Comment fondre ensemble

dans l'unité intime de la substance, ce corps et cette âme dont nulle activité commune n'accuserait au dehors, la communauté de l'être substantiel? Afin d'effacer toute trace de communauté d'action entre l'âme et le corps, la sensation doit être un fait immatériel ; elle sera un fait immatériel. Ainsi le veut Descartes!

Stat pro ratione voluntas.

L'exagération des droits de la conscience spirituelle devait amener infailliblement une réaction violente, et nous en sommes aujourd'hui les témoins attristés. Une nouvelle École s'est produite, qui fait de « l'*Inconscient* » le premier principe et le fond essentiel de toutes choses. Aux yeux de Schopenhauer et de Hartman, l'Inconscient est la raison unique et suprême des phénomènes qui se déploient dans le cercle de toute activité naturelle. C'est un Instinct mystique, qui pénètre la nature entière, « *Mens agitat molem* » et l'emporte dans le cercle de ses éternelles évolutions Seul il est, seul il agit; les faits qui s'accomplissent en ce monde sont les expressions algébriques de cette inconnue toujours impénétrable.

Il n'entre point dans notre cadre, de soumettre à l'examen cette théorie outrée de l'Inconscient. A côté d'elle, une autre théorie plus modérée en apparence ne refuse pas absolument à la conscience tout droit d'inspection sur les phénomènes de la sensibilité : néanmoins, la majeure partie de ces phénomènes échappent fatalement à ses investigations. MM. Spencer, en Angleterre, Taine, en France, ramènent tous les faits psychologiques à la sensation ; la sensation susceptible d'être révélée par « l'*introspection* » se résout en des sensations élémentaires dernières, qui

échappent aux prises de l'analyse interne, comme l'atome échappe aux prises de l'observation externe. « Il se fait en nous un travail souterrain, infini, dont « les produits seuls nous sont connus, et ne nous sont « connus qu'en gros. Quant aux éléments, et aux élé- « ments des éléments, la *conscience ne les atteint* « *pas*, la raison les conclut (1). » Les physiologistes Laycock et Carpenter ont donné sa dernière forme à cette théorie sensualiste : ce sont eux qui ont inventé le nom barbare de « *cérébration inconsciente* » pour désigner les sensations imperceptibles. Ainsi « la cons- « cience, au lieu d'être le soleil autour duquel gra- « vitent tous les phénomènes intérieurs, n'est, tout au « plus qu'un *satellite* (2). »

La tendance de cette dernière doctrine est facile à saisir. Elle s'efforce de resserrer en des limites toujours plus étroites le champ de l'activité psychologique, pour livrer finalement aux lois d'un mécanisme aveugle la vie mentale toute entière. Les derniers éléments de la vie mentale sont « *des faits mécaniques* (3) ; » et puisqu'ils sont les unités homogènes dernières, dont l'accumulation constitue la sensation hétérogène, perceptible par la conscience, cette sensation hétérogène elle-même est nécessairement un fait mécanique, un mouvement moléculaire cérébral plus complexe. La sensation saisissable par l'analyse interne est l'épanouissement suprême de la vie psychologique : donc, la vie psychologique doit se réduire à un ensemble de mouvements cérébraux, d'une complication toujours croissante. Donc, en nous, la matière seule agit : l'âme n'existe pas.

(1) Taine. — De l'Intelligence. T. I, p. 188.
(2) Mandsley. — Physiologie de l'Esprit.
(3) Wundt. - Physiologische Psychologie.

Dans cette étude, nous nous proposons de défendre, à la fois, les droits du corps, dans le domaine de la sensibilité, contre les exagérations spiritualistes de la psychologie cartésienne; et les droits de l'âme contre les entreprises audacieuses du Matérialisme. — Nous établirons d'abord : 1° l'existence de l'*introspection* ou de l'analyse interne dans le domaine propre de la sensibilité. — 2° L'irréductibilité de cette faculté interne, dont le regard perçoit les faits sensibles, à la conscience spirituelle. — 3° La distinction de la conscience sensible et des sens externes, ainsi que les rapports étroits qui les enchaînent ensemble. 4° Le pouvoir absolu de la conscience sensible sur tous les phénomènes de la sensibilité, sans exception. — Puis, nous rechercherons, avec l'aide soit de l'anatomie comparée, soit de la Physiologie : — 5° L'organe de la conscience sensible. — Et 6° les conditions et les lois essentielles de son exercice. — Enfin 7° nous nous efforcerons de déterminer le rôle exact de la conscience sensible dans le sommeil et les diverses illusions des sens.

§ I.

Nous n'avons d'autre témoin direct de l'existence de l'analyse interne, dans le domaine de la sensibilité, que la conscience elle-même ; mais aussi, on ne saurait contester la valeur de son témoignage, sans plonger la raison humaine dans les horreurs du nihilisme intellectuel. Héraclite prétendait résumer sa vie entière dans ce cri déchirant : « Je me suis cherché « moi-même, et je ne me suis point trouvé! » Il se trompait, il s'était trouvé, à tous les instants, sous les évolutions de son activité intellectuelle, et sous l'é-

corce plus grossière des phénomènes de sa propre sensibilité. Il faut bien que l'existence du regard de l'âme sur son activité sensible, possède le cachet d'une certitude incontestable, pour que les Mécanistes, si intéressés d'ailleurs à le nier, se contentent, comme nous l'avons vu, d'en restreindre la portée et l'objet.

Saint Augustin, dans son traité du Libre Arbitre, analyse admirablement le fait du retour de l'âme sur les phénomènes sensibles. Il s'exprime ainsi :

« Aug. — Vous comprenez que tous les sens ex-
« ternes ont leur objet propre dont ils témoignent,
« et tous, également, un objet commun. — Evodius :
« Je comprends cela. — Aug. Pouvons-nous, par l'un
« ou l'autre de ces sens, reconnaître soit l'objet propre
« de chacun, soit l'objet commun à tous ou à plusieurs
« d'entre eux. — Evodius : Nullement, cette appré-
« ciation exige un sens intérieur. — Aug. : Ne serait-
« ce point, peut-être, par la raison dont les animaux
« sont dépourvus ? — Evodius : J'estime que la raison
« nous affirme plutôt l'existence, au dedans de nous,
« d'un certain sens intérieur, *auquel viennent se pré-*
« *senter les données des cinq sens.* — Aug. : Je re-
« connais cette faculté, quelle qu'elle soit, et je n'hé-
« site pas à l'appeler un sens intérieur (1). »

Quand le poëte moderne écrivait ce vers si connu :

« J'ai vu, de mes yeux vu, ce qui s'appelle vu. »

Il exprimait, de la façon la plus énergique, la constatation la reconnaissance des faits sensibles, par une faculté spéciale de l'âme.

L'existence de l'introspection dans le champ de la

1. De Lib. Arb. l. II, c. 3, n° 8.

sensibilité est donc absolument indéniable. Toutefois, s'il n'est pas difficile de la saisir à l'œuvre, il est plus difficile d'en préciser la nature. Ce pouvoir que nous possédons de nous replier sur notre vie sensible, ne serait-il point une attribution propre de la conscience intellectuelle? Ou bien serait-il nécessaire de restreindre la mission spéciale de cette conscience aux seuls phénomènes éclos dans le sein de l'intelligence, et de placer, au dessous d'elle, une sorte de conscience sensible destinée à saisir les phénomènes de la sensibilité externe? Puisqu'il s'agit d'une faculté dont la sensation est l'objet propre, la seule considération des faits sensibles doit nous diriger dans la détermination de sa nature.

§ II.

Les Philosophes scolastiques avaient parfaitement compris que la complexité des actes devait fatalement engendrer de grandes méprises touchant la nature de leurs facultés productrices, si l'esprit se bornait à analyser leurs caractères constitutifs, sans posséder une règle fixe, propre à le diriger dans ses recherches, et à prévenir ses écarts. Cette règle, ce principe directeur, ils l'avaient trouvé dans la relation *naturelle* des actes à leurs objets. Tout acte est spécifié par son objet formel; en d'autres termes : la faculté se mesure à son acte, et l'acte lui-même se mesure à l'objet qui lui est rapporté. Tel objet, tel acte, telle faculté. Donc, la nature de la sensation accusera la nature de la puissance qui la perçoit. La sensation est-elle un phénomène *spirituel?* N'est-elle pas plutôt un fait matériel, étendu, divisible?

La sensation peut être considérée, et quant à son objet, et quant au sujet qui la produit. Sous le premier rapport, elle est très-certainement un phénomène matériel, puisqu'elle représente essentiellement les qualités matérielles des corps : le son, la couleur, la saveur, le mouvement, l'étendue. Toutefois, il ne répugne pas qu'un acte spirituel puisse représenter un objet matériel, comme cela a lieu dans nos concepts intellectuels de l'étendue et des qualités sensibles ; il importe de savoir si la sensation, dans sa réalité physique, indépendamment de l'objet qu'elle représente, est un acte matériel et divisible. Pour résoudre cette importante question, nous ne saurions mieux faire que de reproduire les profondes et lumineuses analyses des Philosophes scolastiques.

Dans la sensation, il faut distinguer un double élément : l'impression de l'objet et la perception conséquente. Quand nos regards se portent sur une fleur, par exemple, les vives couleurs de sa corolle produisent sur nos yeux une agréable impression. Cette impression de l'objet extérieur sur l'organe, est reçue en l'organe « d'une manière vivante » ou « d'une manière « morte, » c'est-à-dire, de façon à provoquer l'attention de l'activité mentale, ou à passer tout à fait inaperçue aux regards de l'âme. Évidemment, lorsque l'attention de l'âme n'est pas directement excitée par l'impression extérieure, cette impression ne peut émouvoir l'énergie sensible, et se réduit à un pur déplacement moléculaire. L'excitation requise comme élément premier et indispensable de la sensation est celle qui est reçue « vitalement » dans l'organe, et stimule son activité sensible. Plusieurs Philosophes, parmi lesquels il suffit de citer Cajetan et Condillac, ont même voulu voir dans la modification produite au

sein de l'énergie sensible par l'excitation de l'objet extérieur, la partie essentielle de la sensation. S'il en était ainsi, la sensation serait un phénomène à peu près passif; or, il est constant, au contraire, que, dans la production de la sensation, le rôle principal appartient à l'activité du sujet sentant, puisque l'acte sensitif est essentiellement vital et immanent. Donc, l'impression sensible de l'objet sur l'organe vivant, ne suffit point à expliquer la sensation toute entière ; elle ne fait que réveiller l'activité de l'organe, et déterminer le jeu de cette activité. La puissance organique ainsi mise en jeu, produit, à son tour un « effort » (1), un travail, une réaction sur l'objet excitateur : cette réaction du sens est vraiment le couronnement de l'acte sensitif. « Lorsque nous voyons un objet, dit « S. Augustin, trois choses sont à considérer : 1° l'ob- « jet qui est vu ; — 2° la vision elle-même qui n'exis- « tait pas avant l'action de l'objet sur le sens; — « 3° l'intention de l'esprit. » C'est-à-dire, la réaction (*tendere in*) du sens sur l'objet (2). S Thomas s'accorde avec S. Augustin pour reconnaître, en l'acte de la sensibilité un double élément constitutif. Il enseigne que la sensation exige d'abord « la réception de l'es- « pèce sensible » produite par l'objet, puis, comme couronnement suprême « le regard du sens sur l'ob- « jet. » (3)

Les Philosophes spiritualistes modernes sont assez unanimes à admettre comme complément de la connaissance sensible un « mouvement, un effort » de l'activité psychologique sur l'objet, à la suite de l'impression,

(1) St Thomas. In I. De An. lect. 9.

(2) S, Aug. (De Trin. l. XI. c. 2.)

(3) S. Thomas. (Quodt. VII. q. 1. a. 2 ad. 1). — (De ente et essentia l. I. c. 7).

dont il se distingue par les caractères les plus tranchés.

La distinction des deux éléments de l'acte sensitif étant établie, il s'agit de rechercher les rapports mutuels qui les unissent l'un à l'autre.

D'abord il est incontestable que l'impression de l'objet sur l'activité sensible de l'organe vivant est la cause exemplaire de la perception ou mouvement du sens vers l'objet. Toute connaissance, en effet, est essentiellement une assimilation du sujet connaissant à l'objet connu, le sujet se moule sur l'objet. Puisque la faculté ne peut s'échapper hors d'elle-même, pour atteindre l'objet extérieur, il est nécessaire que l'objet lui-même vienne se présenter à la faculté, par l'impression qu'il produit en elle : l'impression de l'objet sur l'activité sensible est un signe de l'objet, son écho, sa note synchronique, sa similitude en un mot, quelle que soit d'ailleurs la nature de cette similitude. Donc, la réaction de l'âme, à la suite de l'impression sensible, pour s'assimiler à l'objet extérieur, doit nécessairement reproduire les traits de cet objet, tels qu'ils existent dans l'impression sensible. Celle-ci est donc la cause exemplaire de la perception.

Elle est aussi sa cause efficiente. Nous avons dit plus haut, il est vrai, que la perception était un acte, un produit de l'activité sensible elle-même : cependant, l'impression possède aussi une causalité active, correspondante à celle de la puissance. Rien ne s'oppose au concours simultané de deux causes, dans la production d'un effet identique, surtout si l'une de ces deux causes agit principalement, et l'autre agit par la vertu de la première, à l'instar d'un instrument. Même, S. Thomas affirme que l'activité sensible, n'est vraiment

telle, c'est-à-dire apte à engendrer la perception que par l'impression de l'objet qui la perfectionne et l'achève, comme la forme achève la matière dans l'ordre de l'être : « Quantum ad actum consequentem ipsum « sensum *perfectum per speciem*, nominat operationem. (1) »

Que le concours de l'impression soit nécessaire, l'expérience nous l'atteste clairement. Il n'y a pas, en nous, de perception externe dont l'impression sensible ne soit l'antécédent obligé. Faut-il donc, avec Th. Reid, réduire ce concours au concours d'une simple *condition sine qua non?* Mais alors, comment la puissance se mettra-t elle en mouvement pour saisir un objet déterminé ; elle, qui est intrinsèquement indifférente à saisir tous les objets singuliers compris dans la sphère de ses évolutions? Si l'on ne veut point invoquer, avec certains rêveurs, une touche spéciale de l'action Divine, qui viendrait, cette condition étant posée, réveiller la puissance et la mettre en œuvre, il est bien difficile de ne pas attribuer à l'impression sensible, ce rôle de détermination et d'excitation. Or, pouvons-nous dire avec Scot. « Que signifie ce terme « *exciter* une puissance? Cela signifie-t-il : produire « un effet en elle? Alors, la puissance n'est pas la « seule cause active de sa réaction; l'espèce en est « aussi la cause partielle ! Au contraire, l'excitation ne « *causerait-elle* absolument rien dans la puissance ! « Alors, la puissance restera dans son indifférence, « et n'agira pas plus après une semblable excitation « qu'elle n'agissait avant. (2). » Au reste, la psychologie contemporaine n'hésite pas à reconnaître cette

(1) In 1. Sent. dist. XL, q. 1, a 1. ad 1.
(2) Scot (In 1 Sent. Dist. 3. q. 1. n. 7 et 8).

causalité efficiente de l'impression vis-à-vis de la perception, comme elle reconnaît, dans l'onde éthérée qui vient frapper la rétine de l'œil, la cause efficiente de l'impression sensible. Elle serait plutôt portée à exagérer le lien de ces deux éléments de l'acte sensitif, pour absorber l'un dans l'autre et les identifier, soit au profit d'un Spiritualisme raffiné, soit au profit du Matérialisme.

Il nous reste maintenant, à dégager, à l'aide des données que nous avons recueillies sur les deux éléments constitutifs de la sensation, sa véritable nature subjective.

Pour les Philosophes qui voient dans l'âme la forme substantielle du corps, et fondent ces deux réalités distinctes en l'unité d'un tout substantiel complet, l'impression ou l'espèce sensible ne saurait être un phénomène immatériel et indivisible. Évidemment s'il y a fusion dans l'être substantiel, il y aura nécessairement fusion dans l'épanouissement de l'activité et de l'être. Donc, le sujet des modifications, de l'activité sensible, n'est ni l'un ni l'autre des deux principes : âme et corps, pris séparément, mais le composé résultant de leur union essentielle. Or, pour employer les propres expressions de Suarez : « L'accident « doit être proportionné à la puissance qui est son « sujet. Toutes les puissances sensibles sont maté- « rielles et étendues, Donc aussi les espèces qui y « sont reçues (1). » S. Thomas, dans son commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote, établit que la faculté sensible et son organe ne constituent pas un double sujet, mais un sujet unique « *unum subjecto :* » s'ils restent distincts dans leurs réalités propres, néan-

(1) Suarez (De Anima. l. III, c. II. — N° 16.

moins, considérés comme sujet des phénomènes sensibles, ils sont distingués seulement par la raison, « *ratione differt* » (1). Dans un autre passage, il est encore plus explicite : « Ce n'est pas la faculté de la « vue, toute seule, qui reçoit les espèces, mais l'œil » c'est-à-dire l'organe vivant (2). — Scot, sur ce point, est complètement d'accord avec S. Thomas. Voici comment il s'exprime : « L'objet sensible est présent « non à la puissance toute seule, mais à l'organe, « c'est-à-dire à la partie du corps informée par la « puissance... Ce qui possède l'espèce sensible, c'est « le composé tout entier, résultant de l'organe et de « la puissance. (3) » Au témoignage de S. Thomas et de Scot, le sujet de l'impression sensible, est l'organe vivant : l'organe est matériel, étendu, divisible. Donc, eu égard à la proportion qui doit exister entre l'accident et son sujet, l'impression sensible est également matérielle, divisible et étendue.

Les Cartésiens, pour échapper à cette conclusion, nous représentent l'âme, retirée dans les solitudes du cerveau, comme une araignée dans un coin de sa toile : le moindre ébranlement de la toile impressionne l'araignée ; ainsi l'ébranlement des fils nerveux aboutissant au cerveau, se repercutent dans l'âme spirituelle et produisent en son sein une modification, une impression spirituelle aussi, puisque son sujet est immatériel. Cette théorie peut satisfaire l'imagination, mais elle ne satisfait point du tout la raison ; car, il est absolument impossible qu'un ébranlement d'une substance matérielle, comme la substance nerveuse,

(1) S. Thomas (De An. L. II, lect. XXXIV).
(2) De an. L. III. lect. VII.
(3) D. Scot. (In lib. Sent. q. 6. dist. 3. c. 1.)

atteigne une substance spirituelle, tout à fait indépendante du corps dans son être et son activité. « *Nil* « *corporeum potest imprimere in rem incorpo-* » *ream* (1). » La raison en est claire : toute action du corps a pour condition nécessaire le mouvement : or, le mouvement suppose, dans le sujet qui le reçoit, l'extension et la divisibilité. L'explication cartésienne aboutit fatalement, soit à la négation de la spiritualité et de la simplicité de l'âme ; soit à la négation de toute action de l'objet sur le sujet, dans l'acte sensitif. L'existence de l'impression sensible, reconnue de tous, exige donc, un sujet où l'activité de l'âme se mélange en quelque façon, avec l'extension du corps pour recevoir les actions des corps extérieurs Ce sujet ne peut être que l'organe vivant; et son extension entraîne l'étendue, la divisibilité, la matérialité de l'impression sensible.

Nous avons insisté sur la matérialité de l'espèce sensible, parce que plusieurs Philosophes, d'ailleurs très-attachés aux doctrines de la tradition, ont sacrifié trop facilement à je ne sais quelles appréhensions peu fondées, la vraie nature de cette espèce sensible. Ils la tiennent, eux aussi, pour immatérielle et « spirituelle. » La spiritualité de l'espèce sensible entraîne celle de la sensation : la spiritualité de la sensation appelle, à son tour, la spiritualité et l'immortalité de l'âme purement sensitive : elle détruit les barrières infranchissables que Dieu a pris soin d'établir entre le règne animal et le règne humain ; barrières sacrées, que toute saine Philosophie doit respecter et défendre.

La perception sensible est-elle aussi un acte matériel, étendu, divisible, dans son être subjectif? Oui,

(1) S. Thomas (Sum théol. 1 p. q. 84, a. 6).

encore. « De même, dit fort justement Sylv. Maurus, « de même que la vision d'un œil se distingue numéri- « quement de la vision de l'autre œil; ainsi, la partie de « la vision d'un objet produite par une partie d'un « œil, se distingue, dans sa réalité subjective, de cette « partie de la vision qui est produite par une autre « partie du même œil (1). » Il ajoute, avec raison, que l'unité de l'âme suffit à sauvegarder l'unité de la connaissance. Dès que la matérialité de l'impression sensible est admise, il serait antirationel de rejeter celle de la perception sensible. Les perfections de l'effet ne peuvent surpasser les perfections de la cause productrice. Or, la perception, nous l'avons vu, est le produit de l'impression sensible. Donc, la perception ne peut posséder une immatérialité que l'impression sensible ne possède point elle-même. Il est vrai, quelquefois l'effet surpasse en perfection sa propre cause, s'il s'agit de la cause instrumentale; et, il est probable que l'espèce sensible est simplement l'instrument de la puissance, dans la production de la perception. Mais la cause *principale* de la perception, c'est l'organe vivant! L'organe matériel, étendu, divisible! Si la perception peut être plus parfaite que l'impression, du moins, elle ne doit pas être plus parfaite que l'organe vivant. C'est l'organe vivant qui est éveillé, mis en jeu, déterminé par l'espèce sensible; c'est lui qui doit réagir et percevoir. Il est inséparable de la puissance relativement à l'être, il ne forme qu'un avec elle relativement à l'opération. Aussi S. Thomas a-t-il pu dire, en toute vérité, que « l'organe sent (2) » et que « l'acte de la puissance n'est point de la puissance toute seule,

(1) Sylv. Maurus. (Quæst. Philos. L. IV. — Qu. XLII. Respondeo. 2°.)

(2) S. Thomas (De Veritate qu. 22. 5 in corpore.)

« mais du composé de la puissance et de l'organe (1). »

Ainsi, que l'on envisage la perception sous le rapport de sa cause principale, ou sous celui de sa cause instrumentale, à ce double point de vue, elle apparaît comme un phénomène essentiellement matériel dans sa réalité constitutive. Cette conclusion était admise par l'École. Nous avons cité le témoignage de l'un des meilleurs philosophes de la Compagnie de Jésus. Suarez n'est pas moins explicite que le P. Sylv. Maurus. Le docte Jésuite enseigne contrairement à l'école thomiste, que la perception sensible est couronnée par une sorte de verbe sensible : l'espèce expresse. Or, il établit expressement en thèse que toutes les espèces sensibles sont matérielles et étendues (2). En un autre passage de son beau traité sur l'Ame, il réfute Philopon, et lui reproche de supposer indivisible, le sens interne; il ajoute qu'il y a « répugnance » à supposer une faculté sensitive indivisible (3). Si la puissance, considérée indépendamment de son organe, est essentiellement divisible, comment son acte pourrait-il être indivisible et inétendu? — Enfin, les Complutenses eux-mêmes, si attachés d'ailleurs à sauvegarder la simplicité absolue de la substance matérielle, regardent cependant la perception sensible comme un acte étendu. Dans le but de prouver que le sens externe ne peut saisir son acte propre, ils s'appuient sur ce fait : que s'il percevait sa sensation, il percevrait « l'extension de cette sensation (4). »

Sur ce point encore, la Physiologie moderne s'est

(1) S. Thomas (De Anima, L. III, lect. VII.)
(2) Suarez. (Loco citato sup.)
(3) Suarez. (De An. L. III, c. XXX, n° 3).
(4) Complut. (De An. Disp. XV. Q. 1. § 2).

chargée de fournir à la théorie scolastique une éclatante confirmation. Dès le XVIIIe siècle, les astronomes avaient constaté la durée de la perception sensible, durée variable suivant les personnes. Depuis lors, une série d'expériences, sur lesquelles nous aurons à revenir, ont déterminé la moyenne du temps nécessaire à cette perception. De ces expériences, il résulte que la durée moyenne de l'appréhension d'une simple différence est d'environ trois centièmes de secondes. La nécessité du temps pour la perception sensible prouve qu'elle n'est point le résultat instantané d'un moi solitaire et se suffisant à lui-même. Elle accuse la liaison intime du mouvement psychologique et du mouvement physiologique de l'organe.

Assurément nous avons le droit de conclure que le double élément constitutif de la sensation est matériel, divisible, étendu.

Eh bien ! s'il est vrai que la faculté doive se mesurer à son objet; s'il est vrai qu'entre la faculté et son objet, l'égalité de condition doive exister ; s'il est constant qu'un objet matériel ne peut être l'aliment propre d'une faculté immatérielle, il faut, à tout prix, en finir avec la théorie cartésienne, et soustraire à la conscience intellective le domaine de la sensibilité. Certes, la conscience spirituelle ne perdra rien à ne pas plonger ses regards immatériels sur les bas-fonds de la vie sensible; elle gagnera beaucoup, au contraire, à les tenir toujours élevés vers cette pure région, où les panoramas de la vie intellective déploient leurs splendides horizons.

Dans l'ordre purement organique, les diverses espèces d'êtres manifestent une répugnance invincible à sortir de leurs limites naturelles, pour se perpétuer par le baiser de leurs vies individuelles. Et l'on vou-

drait, dans l'ordre psychologique, établir une loi contraire! Comme si la volonté du suprême Législateur avait deux poids et deux mesures! De grâce, comment un objet matériel peut-il s'unir à une conscience spirituelle? Comment peut-il l'étreindre dans son activité inférieure? Cependant, le contact de la faculté par l'objet est absolument indispensable, pour faire éclore en elle, la fleur de la connaissance! L'alliance répugne! l'union n'est pas possible! Donc, ce n'est point à la conscience spirituelle, qu'est dévolue la mission de reconnaître les phénomènes de la vie sensible. Donc, la conscience, appelée à en constater l'existence et les contrastes, est une faculté matérielle et organique.

§ III.

La faculté qui reconnaît les sensations est une faculté organique. Nous avons à rechercher si elle n'est pas un *mode général* de l'exercice des sens externes, plutôt qu'une faculté *spéciale et distincte*. Car, s'il est nécessaire d'admettre une puissance distincte pour saisir les sensations externes, il ne sera pas moins nécessaire d'en admettre une autre pour reconnaître ses actes propres; de la sorte, de faculté en faculté, nous remontons à l'infini.

Et puis, quelle serait en vérité, l'avantage d'une semblable faculté dans la vie sensible. Les impulsions qu'elle pourrait imprimer à l'organisme, pour l'exciter à la recherche des choses utiles et le détourner des choses nuisibles! les sens externes suffisent pleinement à les produire. Les impulsions imprimées à l'organisme sont la suite de connaissances déterminées: or, les con-

naissances de cette faculté sensible supposée distincte, ne seraient autres que les perceptions des sens externes, puisqu'elle aurait pour objet l'ensemble des qualités matérielles, dont chacune constitue le département d'un organe spécial ! Cependant, nous ne devons multiplier les facultés sensibles, que suivant les impérieuses exigences de la vie animale (1).

Enfin, l'unité de la vie sensible exige bien, sans doute, que les facultés en lesquelles elle s'irradie, aient un centre commun ; qu'elles ne se meuvent point en des sphères absolument isolées et indépendantes ; que leurs actes convergent tous en un point de rencontre général. Mais, est-ce que la causalité première d'une âme unique, source de toutes leurs énergies, ne satisfait point à cette unité de la vie sensible, comme elle suffit à l'unité de la vie végétative, qui se déverse, elle aussi, par les canaux de trois facultés spéciales.

Telles sont les raisons qui militent en faveur de l'identification de la conscience sensible, avec l'exercice général de sens externes. Elles ne paraissent point suffisantes. D'abord, il n'est point vrai, que dans l'hypothèse de la conscience sensible considérée comme faculté spéciale, il faille remonter à l'infini, de puissance en puissance. L'intelligence fixe un point d'arrêt, car elle est apte à reconnaître *indirectement* les actes du sens interne ; et sa vertu de réflexion lui permet de revenir, à volonté, sur ses actes propres.

En second lieu, ce n'est point l'unité de la vie sensible dans l'animal, qui requiert la subordination des sens externes à une faculté sensible plus universelle : c'est la nature même de leur activité spéciale. Les résultats de leur activité doivent être recueillis, coor-

(1) S. Thomas. (IP. q. 78. art. 4).

donnés, distingués, afin d'imprimer à l'organisme des impulsions plus précises et plus sûres. Or, les sens externes ne peuvent accomplir ce travail de concentration, de discernement, et, de coordination. Aussi, l'intervention d'une faculté sensible supérieure est-elle indispensable, pour procurer l'épanouissement complet de la vie animale. « Ad *perfectam* sensus « cognitionem, quæ *sufficiat animali*, quinque requi- « runtur : primo...; secundo, quod de sensibilibus « perceptis dijudicet, et ea ab invicem discernat, quod « oportet fieri per potentiam ad quam omnia sensibilia « perveniunt, quæ dicitur sensus communis (1). »

La question revient donc à savoir si les sens externes peuvent discerner et coordonner les sensations diverses qu'ils produisent. Trois hypothèses sont possibles : ou bien chaque sens externe percevrait ses propres sensations ; ou bien chaque sens percevrait ses actes propres et les actes de tous les autres ; ou bien, il serait réservé à un seul d'entre eux, à la vue par exemple, de percevoir, outre ses propres sensations, celles de tous les autres sens. Ces trois hypothèses sont inadmissibles.

Il est inadmissible qu'une faculté sensible puisse saisir les résultats de sa propre activité. Si la sensation pouvait être l'objet ou de l'acte même qui la produit, ou d'un acte distinct du sens d'où elle émane, elle devrait produire, dans l'organe vivant, une impression sensible, puisque l'action de l'objet sur le sens externe est l'antécédent obligé de la perception. Mais elle est, elle-même un acte de l'organe : ce serait donc l'organe qui produirait en soi, cette impression, ce changement; par conséquent, il posséderait une activité

(1) S. Thomas (IP. q. 78. a. 4. — q. 57. a. 2).

spontanée : or, il répugne que l'organe matériel puisse se mouvoir lui-même. « Non est autem possibile, quod « aliquid materiale immutet seipsum (1). »

La considération de la nature du sens externe établit également son impuissance à reconnaître les résultats de son activité. En effet, comment une faculté *matérielle* et *organique* ! pourrait-elle réfléchir, se replier sur sa propre énergie? Qu'un être composé de parties se replie sur lui, de telle façon qu'une partie en recouvre une autre, cela se voit tous les jours ! Mais jamais une partie ne peut se saisir et s'identifier avec elle-même, et cela pourtant est requis pour la réflexion, suivant l'observation fort juste de Proclus. « Quod « seipsum cognoscit, ad seipsum omnino conversivum « est (2). »

La première hypothèse est inadmissible : il n'est pas moins inadmissible que chaque sens perçoive, outre ses actes propres les actes des autres, ou qu'un seul sens puisse constater l'existence des actes des autres sens. Chacun de nos sens a sa sphère d'action déterminée : son énergie peut se déployer dans toute l'étendue de cette sphère ; mais les limites de son objet adéquat imposent à son activité des barrières, qu'elle ne saurait franchir, sans changer de nature. Eh bien ! les divers sens, ou le sens unique, dont l'activité pourrait atteindre les diverses perceptions sensitives, seraient contraints de développer leurs énergies en dehors des lignes de démarcation naturellement tracées par la nature de leur objet ; ils empiéteraient sur leurs droits respectifs ; ils s'absorberaient les uns les autres. La distribution de l'activité sensible en cinq facultés distinctes n'aurait aucune raison d'être.

(1) S. Thomas (I. P. q. LXXXVII, a 3, ad. 3.)
(2) El. théol. Prop. LXXXIII.

Donc, la concentration des perceptions externes n'a point lieu dans aucun des sens externes; elle se fait naturellement dans une faculté sensible supérieure. Cependant, parce que cette faculté supérieure reçoit des sens externes les matériaux qu'elle doit ouvrager, il est nécessaire qu'elle soit intimement reliée avec eux. De fait, les sens externes sont comme les cinq rameaux d'un même tronc : ils sont les cinq canaux où se déversent les ondes de l'activité sensible, unique dans sa source. « L'activité sensible, dit S. Thomas, « découle, dans les organes des cinq sens, d'une « source commune, identique, *principe* de toutes les « énergies répandues dans ces organes, et, à la fois, « *terme* de tous les changements produits en eux (1). » — Ces paroles du Docteur Angélique définissent clairement la nature de la connexion, qui relie les sens externes à la conscience sensible. La conscience sensible est le *principe*, d'où procède l'activité des sens externes, et le *terme* où elle vient fatalement converger. Comment est-elle le principe des activités sensibles secondaires? Elle en est le principe, de la même manière que la cause principale, est le principe des actes opérés par l'instrument. Les sens sonlest *instruments* de la conscience sensible. « Ubicunque « sunt diversæ potentiæ ordinatæ, inferiores compa- « rantur ad superiorem per modum instrumenti (2). » Que l'artiste prenne son ciseau, qu'il le mette en œuvre ! Le ciseau, alors, fouille industrieusement le marbre, et fait jaillir en ce bloc inanimé la forme visible d'un idéal invisible. Si l'artiste cesse de le mouvoir, de mêler son activité à la sienne, il reste inactif

(1) S. Thomas (De An. L. II. c. 2, texte 149).
(2) S. Thomas (De Sensu et Sensato. lect. XIX).

et impuissant! Ainsi, que la conscience sensible déverse son activité propre dans les sens externes, aussitôt ils agissent, et font éclore, au dedans de nous, les connaissances les plus variées, ils façonnent notre âme à la forme des objets extérieurs. Mais la conscience sensible, pour une raison soit psychologique, soit physiologique, vient-elle à cesser de les mettre en œuvre, ils retombent dans l'inactivité et l'impuissance : ils ne savent plus opérer et percevoir.

Toutefois, si la conscience sensible communique son activité aux sens externes; si elle donne, c'est pour recevoir, à son tour. Son énergie. après avoir circulé en eux, doit revenir à elle, pour lui rapporter les produits de ces facultés subordonnées. « Omnes « sensus exteriores... sensatorum suorum similitu- « dines, ad sensum communem reducunt (1). » Sa nature l'exige. Quelle est, en effet, la raison d'être de la conscience sensible? Assurément, c'est de recueillir, d'embrasser en soi, les sensations externes, pour les composer dans l'unité de son énergie supérieure, et définir leurs limites respectives. Pourrait-elle remplir ce rôle de suprême appréciateur dans l'ordre de la sensibilité externe, si tous les actes des sens inférieurs ne venaient s'achever en elle, et comparaître simultanément devant son tribunal? Nous nous réservons d'expliquer le mode de cette comparution des sensations devant la conscience sensible, dans l'examen des lois qui président à son exercice : pour le moment, il suffit d'en constater l'existence.

(1) S. Bonaventure (Comp. théol. verit. l. II, c. 36).

§ IV.

Les phénomènes de la vie sensible ne peuvent éclore que sous l'action des rayons bienfaisants de la conscience sensible ; ils germent au sein des organes externes, pour s'épanouir dans l'atmosphère supérieure du sens interne : est-ce à dire, que le sens interne nous révèle tout ce qui s'accomplit dans la sphère de notre sensibilité externe? Est-ce à dire qu'il nous manifeste tous les divers éléments de l'acte sensitif, et les modalités diverses qui se groupent autour de lui? La sensation est un *fait*, elle existe, mais elle existe avec une nature déterminée, qui la distingue essentiellement des autres faits accomplis dans le cercle de notre activité psychologique. De plus la sensation n'existe pas *seule*, elle est toujours accompagnée d'une affection agréable ou désagréable, qui est son élément pathologique : « Ad sensum, de « necessitate sequitur lætitia, et tristitia, sive delec- « tatio, dolor (1). » La conscience sensible nous révèle *l'existence* de la sensation, mais elle ne nous dit absolument rien de sa *nature constitutive*, ainsi que des relations qui l'enchaînent à son principe : cela dépasse la portée d'une faculté sensible. L'intelligence a le privilège exclusif de pénétrer la nature des choses, et de saisir les rapports abstraits des phénomènes à leurs causes génératrices. Si la nature de la sensation échappe aux prises de la conscience sensible, il n'en est pas de même de l'affection pathologique agréable ou désagréable, qui est sa compagne inséparable. La conscience sensible la perçoit : aussi, lorsque la com-

(1) S. Thomas. De An. L. II. lect. 1 et 5.

munication des organes placés à la périphérie avec le système cérébro-spinal vient à être interrompue soit par une rupture, soit par l'engourdissement des nerfs, on peut exciter ces nerfs, sans aucune manifestation de douleur dans la sensibilité. L'action de la conscience étant rendue impossible, il n'y a plus perception de douleur ; la douleur s'accuse de nouveau, quand l'action du sens interne redevient possible par la soudure du nerf rompu, ou le réveil du nerf engouri; donc, la conscience sensible atteint réellement l'élément pathologique de la sensation.

Mais toutes les sensations, sans en excepter aucune, doivent-elles faire acte de présence, devant la conscience sensible ? Ou bien, comme le pensent plusieurs philosophes dont nous avons fait mention au début de cette étude, les *seules* sensations perçues par le sens interne ne seraient-elles que les résultats composés, les sommes plus ou moins considérables de sensations élémentaires infinitésimales, qui isolées, sont fatalement soustraites aux regards de la conscience sensible, et ont besoin, pour être perçues, de s'agglutiner en un total? N'y aurait-il point parallélisme entre le monde de la matière et le monde de l'esprit? Dans la matière l'œil ne peut percevoir que des composés, dont les atomes, ou éléments primordiaux, sont insaisissables par l'observation directe; ainsi, l'œil de la sensibilité peut bien percevoir la trame grossière de la sensation composée, mais il ne saurait saisir le fil imperceptible dont elle est tissue. L'analogie qui doit exister entre la sensation et l'action du corps extérieur, sa condition nécessaire, conduit à cette conclusion. Soit la sirène de Cagniart-Latour, ou la roue de Savart ; on imprime à cette roue un mouvement uniforme, de façon que ses dents

viennent frapper, à des intervalles égaux, une latte disposée à cet effet. Tout choc d'une dent contre la la latte produit en nous une sensation parfaitement discernable des sensations antérieures ou postérieures : c'est un *bruit*. Le mouvement de la roue est accéléré, les chocs se succèdent d'une manière presque ininterrompue : une sensation nouvelle s'éveille en nous : c'est un son musical, qui se dégage nettement parmi des restes de bruits encore distincts en lui. La sensation nouvelle est la somme des sensations élémentaires précédentes. — Dans l'ordre de la vue, les mathématiques affirment que le rouge spectral est constitué à raison de 451 billions de vibrations par seconde; la sensation continue du rouge est un composé de 451 billions de vibrations élémentaires qui, pour notre conscience forment un bloc uni et indécomposable.

Cette manière de voir, qui est celle de MM. Spencer, Taine, Mandsley, Carpenter, etc., ne nous paraît point probable. Spencer et Taine ont la bonne foi d'avouer que toute leur argumentation pour l'établir, repose uniquement sur l'analogie du monde sensible et du monde physique. Cette analogie existe-t-elle réellement? D'abord, est-il bien sûr que l'action des objets sur nos sens doive se résoudre en des millions de chocs infinitésimaux des atomes pondérables ou impondérables? C'est fort probable, ce n'est point absolument certain! — Et ce serait absolument certain, qu'est-ce qui nous autoriserait à induire de la composition de l'impression à la composition même de la sensation qui en résulte? L'analogie est une source de probabilités, alors seulement qu'elle existe entre des choses dont la nature même offre des points de contact. Or, il y a un abîme entre un mouvement

mécanique et un phénomène psychologique, comme la sensation. Nous avons donc le droit et le devoir de récuser, sur le point qui nous occupe, le témoignage de l'analogie. Dès le XVII° siècle, Sylv. Maurus opposait à une hypothèse tout à fait identique, la réponse suivante : « Tout rayon de lumière (en style moderne : « toute vibration de l'éther) ne suffit pas à mettre en « mouvement, par *lui seul*, la puissance de la vue. De « même que toute petite impulsion ne suffit pas à « déplacer une grosse pierre, et toutefois, ce déplacement est finalement produit par l'addition d'impulsions minimes successives ; — de même, un petit « rayon de lumière ne suffit point à réveiller l'activité « sensible, et cependant, l'addition de rayons successifs finit par procurer cette excitation (1). »

Cette réponse est parfaitement conforme aux données de la science contemporaine. La science actuelle, en effet, n'admet pas que tout choc d'un corps sur un autre, produise en ce dernier un mouvement *actuel* équivalent, mais il arrive souvent que le mouvement produit est purement *potentiel* ; il devient actuel par l'addition successive des efforts, faits par l'autre corps sur sa propre masse. S'il est vrai même dans l'ordre physique, qu'à tout mouvement actuel du moteur sur le mobile, ne corresponde pas nécessairement un mouvement actuel dans le mobile, comment cela ne serait-il point vrai dans l'ordre de la sensibilité? Pourquoi toute action d'un corps sur l'organe vivant, devrait-elle engendrer nécessairement, dans la faculté, un mouvement *actuel*, c'est-à-dire une sensation? — Mais enfin, chacun des chocs de l'objet a

(1) Sylv. Maurus. (Q. XLII. Resp. 3°. p. 173. Ed. Taranne, Paris, 1876).

bien produit son effet sur l'organe en vertu du principe de la conservation de l'énergie? Donc il reste vrai que l'effet complet, la sensation n'est autre qu'un total d'effets partiels, de sensations élémentaires? — Sans doute, chacun de ces chocs a produit son effet, mais cet effet est resté à l'état de pure potentialité, jusqu'à ce que la somme de plusieurs d'entre eux ait pu mettre le sens en mouvement, en actualité : donc, avant que cette somme ne fût opérée, il n'y avait pas de sensations élémentaires, et la sensation qui la suit est bien unique et indécomposable. Le philosophe anglais Hamilton l'a justement observé : « Il y a un minimum sensible, et aussi au « maximum. » Quand la gamme lumineuse décroît, un moment arrive où on voit encore de la couleur; immédiatement après toute sensation de couleur disparaît, par exemple lorsque le regard rencontre la limite externe du rouge spectral. Ici, nous sommes sur ce que les Allemands appellent le seuil de la conscience! nous sommes sur le seuil de la sensibilité visuelle. Toute impression produite sur l'œil par un ensemble de vibrations, dont le nombre est inférieur à 451 billions par seconde, passe inaperçue pour la conscience sensible. C'est vrai, mais aussi cette impression n'a pas suffi à appeler sur elle l'attention de l'âme; elle n'a pas eu son revers psychologique.

Tout ce que nous pouvons accorder à l'opinion de MM. Spencer et Taine, c'est que, dans certains cas, dont nous aurons à parler en traitant des illusions de la conscience sensible, la multiplicité des sensations de même genre se produisant simultanément, ou bien leur trop grande proximité peut effacer, au regard de la conscience, surtout si elle est moins attentive, les limites mutuelles de ces sensations et quelquefois

les faire paraître simples, quand elles sont composées. L'exception n'est point la règle. Il reste vrai de dire que tous les phénomènes de la sensibilité externe sont appelés à subir le contrôle de la conscience sensible.

LES

HONORAIRES DE MESSES

2me Article.

Chapitre VI.

Règles à suivre dans la distribution des honoraires confiés dans ce but par les fidèles.

Ces règles sont au nombre de trois : 1° Défense d'envoyer des honoraires hors du diocèse ; 2° Défense de les confier à des collecteurs ou à des commerçants ; 3° Obligation de remettre tout l'honoraire.

Article 1er. — Défense d'envoyer des messes hors du diocèse.

Le droit commun ne renferme aucune disposition précise sur ce point; toutefois il ressort de l'esprit de la loi que c'est à l'évêque diocésain que l'on doit adresser les honoraires des messes que l'on ne peut acquitter soi-même ou faire acquitter par d'autres prêtres du diocèse. Quelques évêques ont même porté des ordonnances à ce sujet. Cependant, si la distribution hors du diocèse se faisait à la demande des donateurs

eux-mêmes, elle serait licite, parce qu'ils sont libres de confier leurs honoraires de messes à qui ils veulent.

Article II. — Défense de les confier a des collecteurs ou a des commerçants.

Cette défense ressort clairement des décisions de la S. Congrégation du Concile que nous allons donner dans leur intégralité pour mieux en préciser la portée. Elle ressort aussi de l'enseignement unanime des canonistes, qui, outre la loi formelle, font valoir le danger auquel s'expose le prêtre, qui confie ces honoraires, de voir différer indéfiniment la célébration des messes, soit parce que les négociants ou les collecteurs feront fructifier l'argent avant de le verser, soit parce que le grand nombre d'honoraires reçus ne permet pas de faire acquitter les messes dans le temps prescrit (1).

I° Décision du 6 octobre 1862 : « Moderator cujusdam diarii religiosi a Sacra Pænitentiaria postulat utrum tutâ conscientiâ, suum diarium dare possit sacerdotibus ea conditione ut celebrent numerum missarum respondentem pretio quod ab aliis pro diario solvitur? Resp. Sacra Pœnitentiaria, præfato dubio mature perpenso, respondit *affirmative, dummodo missæ celebrentur*.

Romæ, die 6 octobris 1862. »

II° — « Sacerdos sub prætextu libros religiosos divulgandi potestne, tutâ conscientiâ, hos emere et postea vendere pretio currente apud bibliopolas, ita ut 20, 30 vel 40 pro centum lucretur.

(1) Avanzini, *De const. Apostolicæ sedis*, p. 52 ; Grandclaude, ibid. p. 63 ; etc.

« Potestne missarum stipendia accipere pro venditis libris et ementi offerre gratuito libros lucro percepto proportionatos ?

« Idem sacerdos potestne vendere prædictos libros aliis sacerdotibus stipendio missarum carentibus, cum obligatione missas pretio horum librorum respondentes celebrandi, ita ut ipse lucrum 30, 40 vel 50 pro centum obtineat ?

« Responsum. Sacra Pænitentiaria, præfatis dubiis mature perpensis, rescribit quodlibet negotiationis vel mercaturæ genus relative ad missas celebrandas sacerdotibus prohiberi jure canonico et speciatim constitutione Benedicti XIV, *Apostolicæ servitutis*. Quod si prædicto sacerdoti dubium quodpiam remaneat, illud Sacræ Penitentiariæ exponat, *die* 19 *novembris* 1863. »

III° — *Décret du* 25 *juillet*, 22 *août* 1874. « Cum circa eleemosynas missarum graves quædam quæstiones S. Sedi propositæ fuerint, eas SS. D. N. Pius divina providentia Papa IX Emin. DD. S. Romanæ Ecclesiæ Cardinalibus Concilio Tridentino interpretando ac vindicando præpositis expendendas ac resolvendas mandavit. Itaque injuncto sibi muneri ea qua par est diligentia et consilii maturitate, iidem Em. Patres satisfacere cupientes, infra scripta dubia desuper concinnari voluerunt :

« 1° An turpe mercimonium sapiat, ideoque improbanda et pœnis etiam ecclesiasticis, si opus fuerit, coercenda sit ab episcopis eorum bibliopolarum vel mercatorum agendi ratio, qui adhibitis publicis invitamentis et præmiis vel alio quocumque modo missarum eleemosynas colligunt et sacerdotibus quibus eas celebrandas committunt, non pecuniam sed libros aliasve merces rependunt :

2° An hæc agendi ratio cohonestari valeat vel

quia nullâ factâ imminutione, tot missæ a memoratis collectoribus celebrandæ committantur, quod collectis eleemosynis respondeant, vel quia per eam pauperibus sacerdotibus eleemosynis missarum carentibus subvenitur?

« 3° An hujusmodi eleemosynarum collectiones et erogationes tunc etiam improbandæ et coercendæ ut supra sint ab episcopis, quando lucrum quod ex mercium cum eleemosynis permutatione hauritur, non in proprium colligentium commodum, sed in piarum institutionum et bonorum operum usum vel incrementum impenditur?

« 4° An turpi mercimonio concurrant, ideoque improbandi atque etiam coercendi ut supra sint ii qui acceptas a fidelibus vel locis piis eleemosynas missarum tradunt bibliopolis, mercatoribus, aliisque earum collectoribus, sive recipiant, sive non recipiant quidquam ab iisdem præmii nomine?

« 5° An turpi mercimonio concurrant, ideoque improbandi et coercendi ut supra sint ii qui a dictis bibliopolis et mercatoribus recipiunt pro missis celebrandis libros, aliasve merces, harum pretio sive imminuto sive etiam integro?

« 6° An illicite ii qui pro missis celebratis recipiunt stipendii loco libros vel alias merces, seclusâ quavis negociationis vel turpis lucri specie?

« 7° An liceat episcopis sine speciali S. Sedis venia ex eleemosynis missarum quas fideles celebrioribus sanctuariis tradere solent, aliquid detrahere ut eorum decori et ornamento consulatur, quando præsertim ea propriis redditibus careant?

« 8° An et quid agendum ab Episcopis ne in iisdem sanctuariis plures missarum eleemosynæ congerantur

quam quæ ibi intra prescriptum seu breve tempus absolvi queant?

« 9° An et quid agendum ab Episcopis ut missæ, sive quæ singulis sacerdotibus sive quæ Ecclesiis et locis piis a fidelibus celebrandæ committuntur accurate et fideliter persolvantur?

« Quibus dubiis non semel in propriis comitiis sedulo et accurate perpensis, tandem in congregatione generali habita in palatio apostolico vaticano die 25 julii 1874, iidem Em. Patres in hunc modum respondendum censuerunt videlicet :

« Ad. 1° *Affirmative.*

« Ad. 2° *Negative.*

« Ad. 3° *Affirmative.*

« Ad. 4° *Affirmative.*

« Ad. 5° *Affirmative.*

« Ad. 6° *Negative.*

« Ad. 7° *Negative, nisi de consensu oblatorum.*

« Ad. 8° et 9° *Standum constitutionibus apostolicis et decretis alias datis, id est Ben. XIV, inst. eccl.* 56. *De Synodo diœc.* lib. 5. c. 8. Libro 5. c. 21.

« Factaque, die 31 augusti 1874, de his omnibus SS. D. N. per me infrascriptum secretarium relatione, Sanctitas sua resolutiones S. Congregationis apostolica sua auctoritate adprobavit et confirmavit, atque ad Episcopos transmitti jussit, ut ipsi eas intra propriæ jurisdictionis limites sequendas perpetuoque et inviolabiliter servandas curent, contrariis non obstantibus quibuscumque. Datum Romæ, ex secretaria S. C. C. die 9 septembris 1874.

P. Card. CATERINI,
P. Archiep. SARDIMANUS, secret.

IV. — Ce décret fut interprété diversement et les interprétations soumises au jugement de la Sacrée Congrégation du Concile amenèrent de nouvelles déclarations qui en précisèrent le sens. Un évêque exposait que, par suite des décisions du 25 juillet 1874 et du décret du 9 septembre qui les promulgua, il avait défendu aux prêtres de son diocèse « de demander ou de recevoir à l'avenir des livres ou des journaux, quels qu'ils fussent, d'ecclésiastiques ou de directeurs de journaux qui les céderaient comme honoraires de messes à célébrer. » Mais ensuite ayant conçu des doutes sur l'interprétation qu'il donnait au décret cité, il proposa les deux questions suivantes :

« 1° Ceux-là posent-ils un acte illicite qui, n'étant ni libraires, ni marchands, ni collecteurs d'honoraires de messes, mais simplement ecclésiastiques, reçoivent des fidèles des honoraires de messes, et dans le but de propager les bons livres et les journaux religieux chargent de la célébration de ces messes des prêtres qui reçoivent les livres ou les journaux comme honoraires ?

« 2° Agissent-ils mal les prêtres qui acceptent ces messes ou les demandent, afin que, après les avoir célébrées, ils reçoivent ou demandent comme honoraires des livres ou journaux, sachant d'ailleurs et persuadés qu'ils n'obtiendraient pas ces messes si on devait leur en donner l'honoraire ? »

« R. *Negative in omnibus ad utrumque.* »

Cette décision qui est du 24 avril 1875, fut encore donnée le 30 août de la même année à un autre évêque.

V. Le directeur des *Acta Sanctæ Sedis*, qui consacre tout le bénéfice qu'il retire de sa publication au collège des missions apostoliques fondé à Rome par

Pie IX, avait cru pouvoir suivre la décision de la Sacrée Pénitencerie du 6 octobre 1862. Comme il avait assez souvent des messes disponibles, il les donnait aux prêtres qui s'abonnaient à sa publication ou qui achetaient le *Commentaire sur la constitution Apostolicæ Sedis*, publié par Avanzini. Il leur donnait, sans en rien retenir, le nombre d'honoraires nécessaires pour égaler le prix du livre ou du journal. Ayant eu connaissance des décisions du 25 juillet 1874, il suspendit cette mesure dans la crainte de poser un acte illicite, quoique l'œuvre en ait subi un grave dommage. Il demanda à la Sacrée Congrégation de déclarer s'il pouvait continuer à agir de même.

La Sacrée Congrégration l'y autorisa, à condition qu'il ne s'écarterait point de l'intention des donateurs, soit pour le taux de l'honoraire, soit pour le temps et le lieu de la célébration, qu'il ne ferait aucune démarche pour recueillir des honoraires, et qu'il renseignerait qui de droit de la célébration des messes; la permission devait être ratifiée par le Souverain-Pontife.

Dans la même séance, la Sacrée Congrégation eut à examiner une autre demande présentée par le directeur du journal : *Les missions catholiques*, édité à Milan. Aux prêtres qui, à raison de leur pauvreté, ne pouvaient s'abonner à sa publication, il confiait la célébration de messes manuelles jusqu'à concurrence du prix du journal, en leur remettant l'honoraire entier et en exigeant un témoignage authentique de la célébration des messes.

La Sacrée Congrégation consulta l'archevêque de Milan, qui donna un avis favorable. Elle fit donc la même réponse qu'à la question précédente, et, à cause des circonstances spéciales, elle permit de différer la

célébration des messes jusqu'à six mois, mais pas au-delà.

« VI. An et quomodo improbandi sint moderatores vel administratores diariorum religiosorum, qui sacerdotibus missas celebrandas committant, retento ex earum eleemosynis pretio diariis ipsis respondente in casu?

« *Et quatenus affirmative.*

« VII. An et quomodo concedenda sit sanatio et absolutio quoad præteritum, et facultas quoad futurum, iis religiosarum ephemeridum moderatoribus vel administratoribus qui supplicem ea de re huic S. Congregationi libellum dederunt in casu?

« R. Ad. VI. *Negative*, dummodo nihil detrahatur fundatorum vel oblatorum voluntati circa stipendii quantitatem, locum ac tempus celebrationis Missarum, et dicto cui de jure de sequuta missarum celebratione, facto verbo cum Smo.

« Ad. VII. Provisum in præcedenti, et attentis peculiaribus circumstantiis pro gratiâ dilationis celebrationis, non ultra tamen sex menses, facto verbo cum Smo. »

Article III. — Obligation de verser tout l'honoraire quand on fait acquitter la messe par d'autres.

§ I. — *Précepte porté par les Souverains-Pontifes.*

I. Le pape Urbain VIII défend formellement au prêtre qui fait célébrer des messes par d'autres prêtres de garder une partie quelconque de l'honoraire, quand même l'honoraire serait supérieur au tarif.

« § 5. Ac similiter omne damnabile lucrum ab Ec-

clesia removere volens, prohibet sacerdoti qui missam suscepit celebrandam cum certa eleemosyna, ne eamdem missam alteri, parte ejusdem eleemosynæ sibi retenta, celebrandam committat. »

« 10. Quæritur an sacerdotes, quibus aliquando offertur eleemosyna major solita pro celebratione missæ, debeant dare eamdem integram eleemosynam iis quibus missas celebrandas committunt : An vero satis sit ut dent celebrantibus eleemosynam consuetam ?

« Resp. Ad. 10. « Debere absolute integram eleemomosynam tribuere sacerdoti celebranti, nec ullam illius partem sibi retinere. »

Le pape Alexandre VII a condamné la proposition suivante : « Post decretum Urbani VIII, potest sacerdos cui missæ celebrandæ traduntur per alium satisfacere, collato illi minori stipendio, alia parte stipendii sibi retacta. »

Benoît XIV juge sévèrement ces détournements dans la bulle *Quanta cura* : — « § 3. Execrabilem hujusmodi abusum alicubi sensim irrepentem detestantes Romani Pontifices... decretum voluerunt nimirum a quolibet sacerdote stipendio seu eleemosyna majoris pretii pro celebratione Missæ a quocumque accepta, non posse alteri sacerdoti missam hujusmodi celebraturo stipendium, seu eleemosynam minoris pretii erogari, etsi eidem sacerdoti Missam celebranti et consentienti se majoris pretii stipendium, seu eleemosynam accepisse indicasset. »

Le consulteur de la cause de Cologne, 20 juillet 1874, a résumé en ces deux mots la doctrine :

« Ex his patet titulum recipiendi eleemosynam ex obligatione celebrandi dimanare et in celebrantem prorsus transferri. Verum quandoque dari possunt alii

tituli celebrationi extrinseci, propter quos stipendium communi taxa pinguius concedatur, quo in casu ille qui in alios transfert onus celebrandi, concessa huic eleemosyna manuali juxta morem regionis, vel juxta taxam ab episcopo præfinitam, licite posset sibi, quidquid illam excedit retinere. »

Les auteurs examinent à ce sujet divers cas :

1° Un prêtre qui a reçu une aumône supérieure au tarif ordinaire peut-il engager un autre prêtre qui n'a reçu que l'honoraire accoutumé, à célébrer aujourd'hui à son intention, lui promettant de célébrer pour lui le lendemain ?

Quelques auteurs ne voient rien d'illicite dans cette manière d'agir. S. Alphonse la condamne, avec Concina, sans cependant y voir une faute grave (1).

Ballerini préfère la première opinion qu'il dit beaucoup plus probable, très-commune, admise en pratique par les hommes pieux et prudents. Gabriel de Varceno est du même avis.

2° Est-il permis à un exécuteur testamentaire auquel est imposé la charge de faire célébrer un nombre déterminé de messes, de faire acquitter ces messes dans un diocèse où les honoraires sont fixés à un taux inférieur ?

Il est des théologiens qui ne condamnent point cette manière d'agir, parce que les bénéfices résultant de cette pratique seraient dûs aux démarches et à l'industrie de l'exécuteur testamentaire. Mais l'opinion commune est contraire, parce qu'il y a là le lucre condamné comme provenant des honoraires de messes.

(1) S. Alph., l. VI, n. 322, dub. IV.

§ II. *Exceptions à la règle générale.*

La règle générale que nous avons formulée souffre des exceptions, que tous les auteurs ont signalées : ont peut les ramener à six chefs différents, que nous examinerons dans le détail. C'est quand l'excédant de l'honoraire a été donné *intuitu personæ;* quand il fait partie de la dotation du curé; quand il y a eu une condonation libre de la part du prêtre qui acquitte les messes; quand il y a nécessité de pourvoir à l'entretien de l'Église; suivant quelques auteurs, quand il y a eu un travail pour distribuer les honoraires; enfin, quand on a obtenu un indult du Souverain Pontife.

Première Exception. — *Honoraires donnés intuitu personæ.* — « Ab hac tamen prohibitione excipiunt casum quo aliquis daret majorem illam stipem, non tam intuitu missæ, quam amicitiæ, paupertatis, gratitudinis, propinquitatis, etc.; potest enim tunc sacerdos excessum retinere, committendo alteri Missæ celebrationem. Hoc vero non admittit *Croix*, nisi dans eleemosynam hunc suum specialem affectum verbis expresserit : sed hæc limitatio superflua videtur, si ex circumstantiis moraliter constet eleemosynam præstitam fuisse intuitu personæ (1). »

Tous les théologiens et les canonistes admettent cette exception, avec les restrictions de S. Alphonse. La seule raison est que la volonté du donateur une fois connue fait loi et autorise la dérogation à la règle générale.

Saint Alphonse n'exige pas que celui qui présente

(1) S. Alph., l. VI, n. 321; Gabriel de Vareeno, l. c., p. 661; Gury; Amoztaz; Layman; Diana, etc.

l'honoraire exprime l'intention de favoriser le prêtre auquel il s'adresse. Les convenances les plus élémentaires s'opposent souvent à cette indication, qui ferait rougir et le prêtre et le donateur. Mais comment présumer l'intention? Par les circonstances extérieures. Un prêtre a rendu service à une personne, par amitié il refuse toute récompense : la personne obligée demande une messe et présente un honoraire bien supérieur à la taxe diocésaine : on reconnaît là évidemment l'intention du donateur. Ou bien le prêtre a fait un présent; au lieu d'y répondre par un présent de même valeur, la personne offre un honoraire de messe assez élevé ; ou bien encore une personne qui a l'habitude de se conformer à la taxe diocésaine, donne un honoraire plus élevé à un prêtre de sa famille, ou à un prêtre pauvre : ce sont là des raisons de croire que son intention est de favoriser le prêtre auquel elle s'adresse. Il est d'autres raisons encore qui laissent présumer que l'honoraire a été donné *intuitu personæ;* dès qu'elles constituent une certitude morale, le prêtre qui a reçu ces honoraires peut faire appliquer la messe par un autre et garder le surplus de l'honoraire.

Nous réclamons une certitude morale, parce que la présomption est en faveur de celui qui dit la messe et non en faveur du collecteur : « Communiter autem intentio conferentis stipendium ad transferendum dominium pecuniæ fertur in celebrantem et non in mandatarium aut procuratorem (1). »

C'est donc à ce dernier de fournir la preuve.

II° Exception. — *La libre condonation.*

Saint Alphonse la formule ainsi : « Excipiunt casum

(1) Amostaz. Tract. de Sacr. Ordinis, § IV. de Presb. quæst. 2.

quo Sacerdos cui committitur celebratio, liberaliter et omnino sponte tibi condonet excessum illum, tunc enim licite posses retinere; sicut enim ille potest totum remittere, sic et partem. Verumtamén hoc minime admittendum, si tu indices majus pretium acceptum, et Sacerdotem roges ut remittat; vel ab eo quæras an consentiat, ut tu partem retineas; tunc enim nequis eam retinere, etiamsi ille annuat; nam hoc in præfata Bulla Bened. XIV asseritur tanquam execrabilis abusus vetitus a pluribus Pontificibus qui decretum voluerunt (verba Bullæ) nimirum a quolibet Sacerdote, stipendio majoris pretii pro celebratione Missæ accepto, non posse alteri stipendium minoris pretii erogari, etsi eidem Sacerdoti celebranti, et consentienti (nota) se majoris pretii eleemosynam accepisse indicasset (1). »

D'après saint Alphonse, qui suit Benoit XIV, il faut, pour que la donation soit libre, que la somme totale de l'honoraire ait été versée réellement entre les mains du célébrant, sans aucune observation qui pût ressembler à une demande : si après cela le prêtre qui a reçu l'honoraire, offre la portion supérieure à la taxe diocésaine, il est tout à fait permis de la recevoir. Pourquoi ces réserves si minutieuses? Pour sauvegarder la liberté du célébrant et pour éloigner jusqu'au soupçon de mercantilisme dans la célébration des messes. Les prêtres ne sollicitent des honoraires de messes que parce qu'ils en sont dépourvus, et, s'ils n'acceptent ceux qui leur sont présentés par certaines personnes, ils en seront privés. Or, souvent la crainte de se les voir refuser, s'ils ne consentaient pas à une retenue, les déterminera à ce consentement, qui, en réalité leur est arraché par force.

(1) Lib. VII, n. 321.

Quand l'honoraire a été remis entre les mains du célébrant sans aucune observation, celui-ci peut disposer du tout ou d'une partie seulement en faveur de celui qui le lui a remis. Il en est devenu le maître et le propriétaire, et sa liberté est sauvegardée : il peut donner à qui il veut.

Nous supposons, dans le cas que nous venons d'expliquer, que la réserve a été faite de vive voix, et nous la disons condamnée par les décrets pontificaux. Il peut se présenter un cas, qui n'est nullement chimérique, où la réserve d'une partie de l'honoraire, sans être exprimée formellement par des paroles, se conjecture d'après les circonstances : est-elle licite? Un exemple fera mieux comprendre la pensée. Pierre a reçu de diverses personnes des honoraires de messes. Plusieurs prêtres lui demandent d'en céder : les uns, par reconnaissance, après avoir reçu l'honoraire entier, lui accordent une gratification, qui n'a pas été demandée, mais qui est reçue avec empressement ; les autres conservent l'honoraire entier. Quelque temps après, ceux-là seuls qui ont offert une récompense reçoivent des honoraires, les autres en sont privés. Que penser de cette conduite qui est connue de tous ?

Évidemment elle est coupable. Il n'y a pas là une sollicitation directe, il est vrai, mais il y a une insinuation tellement évidente, qu'on ne peut excuser de faute grave celui qui s'en rendrait coupable. C'est l'opinion du P. Gabriel de Varceno et celle du commentaire de la *Nouvelle Revue théologique* (1).

Le commentateur des *Acta Sanctæ Sedis* est plus sévère encore : il enseigne que le collecteur ne pour-

(1) *Compendium theologiæ moralis*, t. II. p. 474, n. 3. *Nouvelle Revue*, t. IX, p, 487, XX.

rait pas, sans encourir l'excommunication, par conséquent sans commettre une faute grave, accepter fréquemment les condonations qui lui seraient faites, même librement, par les prêtres qui diraient les messes. Le prêtre est libre de disposer de son honoraire comme il l'entend; mais ce n'est pas contre lui que la loi est faite, c'est contre le collecteur et elle a pour but d'empêcher tout genre de commerce au sujet des honoraires des messes, et tout gain qu'on pourrait faire à cette occasion, Or, lorsque la condonation est faite quelquefois, il n'y a pas ce qu'on peut appeler un gain; mais en est-il de même quand cette condonation est fréquente? Le gain n'est-il pas perçu journellement et la loi impunément tournée? Lorsque des honoraires élevés seraient offerts, le prêtre qui les accepterait ne céderait-il pas volontiers une partie de l'excédant, sûr d'avoir encore un honoraire supérieur à la taxe diocésaine? Toutefois la *Nouvelle Revue* ne pense pas que cette manière d'agir soit coupable (1).

Serait-il permis au collecteur de faire une convention générale, antécédemment à toute offrande d'honoraires, par laquelle il s'engagerait à procurer des honoraires à tels ou tels prêtres, à condition que ceux-ci lui en remettraient une partie? Tous les auteurs sont d'accord pour condamner ces conventions comme coupables et contraires au droit ecclésiastique.

Est-il permis à un pauvre chargé de faire acquitter des messes de solliciter une partie de l'honoraire à titre d'aumône? Quelques auteurs lui reconnaissent ce droit, parce que l'Église, en défendant de demander la remise d'une partie de l'honoraire, n'a pas voulu violer le droit qu'a tout homme necessiteux de solli-

(1) *Comment. des Acta. S. Sedis*, p. 970, 5°; *Nouvelle Revue*, t. IX, p. 487.

citer l'aumône. Mais d'autres le lui refusent avec raison, parce que d'un côté la loi ecclésiastique le défend d'une manière générale, et que de l'autre il peut aussi bien solliciter l'aumône tout en observant cette loi. Il lui suffit, en effet, de remettre tout d'abord l'aumône entière et de se recommander ensuite à la charité du donataire. Celui-ci sera libre alors de donner à son gré, tandis que dans le premier cas il se trouve soumis à une exaction à laquelle il peut difficilement se soustraire.

A plus forte raison ne reconnaissons-nous pas au pauvre le droit de conserver l'excédant de l'aumône, sans même solliciter l'assentiment du prêtre qui célèbre la messe. Quelques théologiens ont poussé jusque-là la condescendance; mais nous ne voyons pas sur quels principes tant soit peu solides ils peuvent s'appuyer.

IIIe Exception. *La rémunération pour la peine de recueillir et de distribuer les aumônes.*

Saint Alphonse a étudié ce point : « An sacerdos colligens eleemosynas pro missis celebrandis possit aliquid retinere pro suo labore, si Missæ non tradantur ipsi ut ab ipso celebrentur? Negat *Conc. p.* 465. *n.* 13. dicitque hoc vetitum esse Bulla Bened. XIV, ex verbis supra citatis *n.* 321. *v. In decreto.* Affirmat tamen *Viva l. sup. c.* si talis Sacerdos moderatam retineat mercedem juxta rationem sui laboris. Idque non videtur improbabile, si ille ad hoc munus sit destinatus, et suus labor vere mercedem mereatur; tunc enim hujusmodi merces ei debetur ex naturali æquitate, et ex voluntate ipsorum eleemosynas offerentium. Pontifex autem censetur tantum eos damnare voluisse qui ex industria eleemosynas colligunt, ut exiis turpem faciant questum, nempe colligendo stipendia præs-

cripta in uno loco, et alibi Missas curando celebrari, ubi eleemosynæ sunt minoris prætii, quam illic ubi excipiuntur (1). »

D'après le saint docteur, l'opinion de Viva ne serait pas improbable, à condition : 1° que le collecteur fût chargé du soin de recueillir les aumônes des messes et de les distribuer; 2° que son travail méritât une rénumération ; 3° que cette rémunération qu'il prendra ne fût pas supérieure au travail.

Cette opinion est regardée en théorie comme n'étant pas improbable ; mais en pratique nous la croyons d'une exécution impossible. Raisonnons.

Tout d'abord il ne s'agit pas des personnes chargées dans les églises ou les sanctuaires fréquentés de recevoir les honoraires de messes. Les frais d'entretien de ces personnes sont à la charge de l'Eglise ou du sanctuaire vénéré, et nous verrons dans un paragraphe suivant jusqu'à quel point il est permis à ces églises de retenir quelque chose de l'honoraire pour pourvoir à leurs besoins.

Il ne s'agit pas non plus des personnes chargées par ceux mêmes qui offrent les honoraires de les faire acquitter daus d'autres contrées. Elles peuvent évidemment exiger un salaire de leurs commettants, et ce salaire n'entre pas dans la supputation de l'honoraire.

Ces exceptions faites, nous disons que la réalisation de la première condition ne se rencontre pas dans la pratique. S. Alphonse demande que le collecteur soit chargé du soin de recueillir les aumônes. Par qui sera-t-il chargé de ce soin ? Par ceux qui ont besoin d'honoraires? S'ils ont le pouvoir de le prier de recueillir des honoraires en leur nom et celui de lui

(1) Lib. VI, 322, dub. 3.

accorder une gratification après la remise de ces honoraires, ils ne peuvent le dispenser de l'observation des lois de l'Église qui défendent une réserve d'une manière générale. Par l'évêque diocésain? Mais celui-ci ne peut rien sur le droit général. Par le Souverain Pontife? Oui, assurément; mais on n'a aucun exemple d'une pareille concession et tout fait supposer que, vu la législation actuelle de l'Église, elle ne sera jamais accordée.

D'autre part, une telle faculté admise, n'en serait-ce pas évidemment fini de la loi ecclésiastique qui défend la réserve? Quiconque aurait recueilli quelques honoraires, ne se croirait-il pas en droit, *ratione laboris*, de s'en réserver une partie? Quelle serait cette partie? Qui serait juge du travail et de la quantité de la rémunération? Il n'y aurait bientôt plus de loi.

Toutefois les auteurs reconnaissent que le distributeur des honoraires peut, en toute conscience, retenir sur les honoraires qu'il s'est chargé de distribuer, une somme égale aux dépenses qu'il a dû faire, soit pour recueillir l'argent, soit pour le transmettre, etc. Il peut également accepter ce qui lui sera offert par le prêtre à titre purement gratuit

IV° Exception. *La nécessité de pourvoir aux dépenses occasionnées par la célébration de la messe.*

Le décret d'Urbain VIII a décidé ce qui se rapporte à ce point.

« ... Quæritur : an permittendum sit administratoribus ecclesiarum, ut retineant aliquam eleemosynarum portionem pro expensis manutentionis Ecclesiæ, altarium, inserventium, paramentorum, luminum, vini, hostiæ, et similium?

« S. Congregatio Cardinalium Concilii Tridentini in-

terpretum, auctoritate sibi a D. N. attributa respondit :

« *Ad.* 7. Permittendum non esse, ut Ecclesiæ ac loca pia seu illorum administratores, ex eleemosynis missarum celebrandarum ullam, utcumque minimam, portionem retineant ratione expensarum, quas subeunt, in missarum celebratione, nisi cum Ecclesiæ et loca pia alios non habent redditus, quos in usum earumdem expensarum erogare licite possint, et tunc quam portionem retinebunt, nullatenus debere excedere valorem expensarum, quæ pro ipsomet tantum missæ sacrificio necessario sunt subeundæ, et nihilominus eo etiam casu curandum esse, ut ex pecuniis quæ supersunt, expensis ut supra deductis, absolute tot missæ celebrentur, quot præscriptæ fuerint ab offerentibus eleemosynas. »

Dans deux endroits de ses écrits Benoît XIV a exposé la manière dont la S. Congrégation du Concile interprétait le décret d'Urbain VIII. Dans la 56e institution il indique un décret de la S. Congrégation, ainsi conçu :

« An Archipresbyter Ecclesiæ collegiatæ oppidi Montis Curoni fuerit et sit obligatus subministrare vinum, ceram, et hostias capellanis aliisque presbyteris de Clero celebrare volentibus, vel obligatis celebrare missas in eadem ecclesia? — Resp. Archipresbyterum non teneri ad subministranda utensilia de quibus agitur illis qui celebrant in sua ecclesia ex obligatione beneficii sive capellaniæ, exceptis illis cum quibus habet conventiones particulares; et quoad missas adventitias, teneri ad dictam subministrationem, quatenus permittat eas in sua ecclesia celebrare nec teneri ad has missas adventitias, nisi solutis utensilibus per celebrantes. »

Benoît XIV conclut : « Ex his satis aperte conjicitur, primum, si ecclesiæ paupertas interveniat, aliquid retineri posse pro necessariis missarum expensis cum perpetuæ sunt ; etenim consuetum stipendium non minuitur, cum testatores perpetuas missas instituentes integro sacerdotis stipendio omnibusque expensis pro sacrificio peragendo necessariis consulere debuerint. Quod si aliquid deesse videatur,vel quia per testatorem præscriptum non fuerit, aut quia cursu temporis constituti proventus ad missas agendas imminuti habeantur, aliquis inter hæredes fortasse aderit qui ære suo expensis omnibus satisfacere debeat. Postremo si nulla ex parte subsidium desumi potest, semper aditus patet ad petendum ut missæ ejusmodi ad minorem numerum redigantur. Secundo, si, uti superius dictum est Ecclesiæ paupertas intersit, aliquid retineri potest pro missarum expensis quæ in ipsa Ecclesia per aliquem pium testatorem institutæ fuerunt, vel cum sacrarii custodes, plurimis congestis eleemosynis, missas celebrandas indicunt. Tunc enim ex consueto stipendio aliquid plerumque detrahitur, quod tamen permitti nequit, cum Ecclesia privilegium a sede apostolica obtinuerit, ut pro expensis in sacrificio necessariis Missarum numerus minuatur. Tertio, etsi sacrarium Ecclesiæ prematur inopia, nihil pro expensis missarum necessariis exigi potest a sacerdotibus, qui ad eamdem ecclesiam accedunt rem divinam facturi aut pietatis causa, aut certe nullo ducti stipendio per ecclesiæ ministros; quamvis ipsi nullo jure adstringantur illis sacerdotibus permittere ut sacrum ibidem perficiant. Quarto, si sacerdos ipse celebrare in eo templo omnino postulat, de cujus paupertate constat, tunc aliquid pro expensis deposcere licet, vel a presbytero qui ob pietatem sacrum facit, vel ab eo

qui, collato stipendio, sacrificium indixit, si forte sacerdoti aliquid superaddere velit pro consuetæ eleemosynæ detrimento, quod ratione expensarum subeundum est, vel tandem si aditus ejusmodi præcludatur, ex ipso consueto stipendio aliquid *expetere* conceditur. »

V. Exception. *Doit-on admettre comme exception la distribution du surplus des aumônes en bonnes œuvres?*

La loi qui défend de faire une réserve sur l'honoraire des messes a pour but spécial d'empêcher tout gain et tout profit en faveur du collecteur; quelques auteurs en ont déduit que, quand il n'y avait pas profit personnel, mais distribution de l'aumône en faveur d'une bonne œuvre, non-seulement il n'y avait pas excommunication, ce que beaucoup admettent, mais il n'y avait même aucune faute. Telle est l'opinion du P. Gabriel de Varceno : « Excommunicationem non incurrit, qui partem stipendii retenti in pios usus distribuit, v.g. Ecclesiis reparandis, *quod videtur licitum*, præsertim si necessitas urgeat (1). »

D'autres auteurs encore ont soutenu cette opinion. L'un d'eux toutefois, après l'avoir exposée dans les deux premières éditions de son ouvrage, l'a abandonnée dans la troisième (2)

Outre la raison que nous avons donnée, ils invoquent en leur faveur une décision de la S. Congrégation du Concile, qui s'est contentée, en 1860, de renvoyer aux auteurs approuvés. « Utrum sacerdos possit sibi alium sacerdotem substituere ea lege ut aliquam partem stipendii ordinarii vel extraordinarii in gratiam pii operis determinati remittat. »

(1) *L. c.*, p. 474, n° 3.
(2) Cf., *Comment. Beatini*, édit. 1873 et 1880.

« Resp. Consulat theologos, præsertim S. Alphonsum *Tract.* III *de Eucharistia*, *cap.* III, n. 322, et Benedictum XIV, *de synodo diœcesana*, l. V, cap. 9, et ejus Constitutionem *Quanta cura* eorumque sententiis se conformet. »

Mais communément les auteurs enseignent le concontraire : Scavini (1), Ballerini, Grandclaude (2), Commentaire *des Acta S. Sedis* (3), la *Nouvelle Revue Théologique* (4).

Ces théologiens s'appuient sur deux décrets de la S. Congrégation du Concile postérieurs à celui de 1860. Nous en ajouterons un troisième.

a) Décret du 19 janvier 1869 : « Beatissime Pater.

« Franciscus Regis Abbas et Procurator Generalis Ordinis Cistercientium Reformatorum, vulgo *de Trappa* nuncupatorum, ad pedes Sanctitatis Vestræ humiliter provolutus, supplicat pro solutione sequentis dubii.

« Quæritur sæpissime ab Oratore, an Sacerdos qui acceperit numerum missarum celebrandarum cum eleemosyna viginti obolorum pro qualibet Missa, easque omnes nequit celebrare, possit tuta conscientia aliquas missas sic acceptas retrocedere aliis Sacerdotibus celebrandas, ipsis solvendo tantummodo obolos quindecim pro qualibet Missa, et alios vero quinque obolos in bonum et utilitatem Ecclesiæ, cujus Rector est erogare.

« Nonnulli, præsertim in Gallia, sustinent hoc esse licitum, alii vero contrariam sententiam propugnant. Cum quæstio sit tanti momenti opportunum Oratori visum est, eam ab Apostolica Auctoritate solvendam proponere. »

(1) Edit. Mediol. 1874, l. IV, n. 524.
(2) *SS. DD. NN. Pii Papæ IX, Constit.*, p. 63.
(3) p. 976 et sqq.
(4) T. IX, p. 481.

On répondit :

« Die 19 Januarii 1869 : S. Congregatio EE. S. R. E. Cardinalium Concilii Tridentini interpretum, inhærendo resolutionibus alias in similibus editis, suprascripto dubio censuit respondendum : *Negative ad formam § V, ac XXII ad septimum Decreti sa. me. Urbani VIII confirmati et ampliati a sa. me. Innocent. XII, quod vulgo audit de celebratione missarum.* »

b) Décret du 31 août 1874. « VIII. An liceat episcopis, sine speciali sanctæ Sedis venia, ex eleemosynis missarum, quas fideles celebrioribus sanctuariis tradere solent, aliquid detrahere ut eorum decori et ornamento consulatur, quando præsertim ea propriis redditibus careant? »

Resp. « *Negative, nisi de consensu oblatorum.* »

c) Décret du 24 avril 1875. Le cas à décider fut ainsi proposé a la S. Congrégation du Concile : « Superior Monasterii C. provinciæ B. exponebat octo jam ab annis se stipendia Missarum accipere consuevisse, et dimidiam vel etiam majorem partem retinere pro nova fundatione Monasterii in iisdem regionibus : reliquam vero partem tribuere Sacerdotibus celebrantibus, qui consentientes ea contenti erant. Hoc bona fide se egisse affirmabat ex persuasione Abbatis qui retinebat proprium Ordinem privilegio frui pro novis fundationibus Missarum eleemosynas tali modo colligendi atque erogandi. Modo autem cum in dubitationem incidisset, petebat tum sanationem et absolutionem a censuris quoad præteritum, tum hujusmodi privilegii concessionem pro Monasterio jam existente et pro aliis inchoatis, tum demum facultatem recipiendi Missas etiam pro quinque mensium spatio solvendas. Petitiones fulciebat attestatione Procuratoris Generalis asserentis : *Omnes in illis regionibus novas funda-*

tiones ex eleemosynis solummodo oriri et prosperari posse.

« Tandem aliis oblatis precibus addedat; pro Missis jam celebratis viginti Austriacos obolos se presbyteris dedisse : superfluum tamen determinare non posse, cum Missarum numerum tantum, haud vero stipendium acceptum adnotavisset. In præsenti præ manibus habere Missas quam plurimas, quarum numerum notaverat consuetumque viginti obolorum stipendium pro unaquaque : non autem varia stipendia reapse sibi tradita : precabaturque celebratarum sibi concedi celebrandarumque missarum excedentis stipendii condonationem. »

Avant de donner la réponse nous ferons remarquer que cette réserve avait été faite avec la persuasion qu'un privilège particulier à l'ordre la permettait. Cependant le consulteur chargé de donner son avis la trouve illicite, comme contraire aux décrets d'Urbain VIII et d'Innocent XII, à la Constitution de Benoît XIV et enfin à la Constitution *Apostolicæ Sedis* de Pie IX, et, tout en admettant la condonation pour le passé, il ne juge pas qu'on doive accorder un indult pour l'avenir.

On répondit donc à la question : « *Affirmative, celabrata una missa cum cantu, adsistente universa communitate, facto verbo cum Sanctissimo.* »

Il n'est donc pas permis de retenir une partie de l'honoraire, même du consentement du célébrant, pour une bonne œuvre : c'est la pensée et la doctrine de Benoît XIV et de saint Alphonse, auxquels la S. Congrégation avait renvoyé en 1860 ; mais il est parfaitement licite d'accepter ce qui est offert de plein gré.

A. Tachy.

LITURGIE

—

DES CÉRÉMONIES DE LA SAINTE MESSE

RÈGLES PARTICULIÈRES

12e article

Remarques sur les rubriques relatives au canon de la Messe jusqu'à la consécration (tit. VIII, 3e suite.)

Il nous reste à traiter des règles spéciales à observer par le Prêtre après la consécration de l'Hostie et pour la consécration du calice.

§ 1er. — *Règles à observer après la consécration de l'Hostie.*

Première règle. 1° Depuis la consécration de l'Hostie jusqu'à l'ablution, le Prêtre tient toujours unis ensemble le pouce et l'index de chaque main, si ce n'est quand il doit toucher la sainte Hostie. 2° Lorsqu'il faut tourner un feuillet, le Prêtre prend le signet entre l'index et le doigt du milieu ; il prend la pale de la même manière.

La première partie de cette règle est positivement exprimée dans la rubrique du Missel (*Ibid.*) « Deinceps « pollices et indices non disjungit, nisi quando Hostiam

« consecratam tangere vel tractare debet, usque ad « ablutionem digitorum post communionem. »

La deuxième partie ressort nécessairement de cette rubrique, et n'aurait besoin d'être appuyée sur aucune autorité. Nous citerons cependant, pour ce qui concerne la manière de tourner les feuillets du Missel, ces paroles de Mgr Martinucci (*Ibid.* n. 90) : « In evolvendis « Missalis foliis, pagina quæ evolvenda erit, digitis « medio et annulari ad tœniolam folio adhærentem « accipietur. » Pour ce qui se rapporte à la pale, Merati donne cette règle (*Ibid.*, n. 26) : « Dum autem « Sacerdos discooperit calicem, accipit pallam digitis medio et indice unito pollici manus dexteræ. » Nous lisons dans Baldeschi (*Ibid.*, n. 83) : Scopre il « calice pigliando, ora e in tutte occasioni, la palla fra « l'indice e il medio. » De Herdt dit aussi (*Ibid.*) : « Dextra inter indicem pollici junctum et tres reliquos « digitos accipit pallam de calice. » Mgr Martinucci fait la même recommandation (*Ibid.*, n. 92) : Calicem « deteget accipiens pallam inter indicem et medium « dexteræ. »

Deuxième règle. 1° Pendant le même temps, lorsque le Prêtre pose les mains sur l'autel, il les met toujours sur le corporal ; 2° mais s'il faut appuyer les mains jointes sur l'autel, il le fait suivant les règles ordinaires.

La première partie de cette règle résulte de ce qui est dit t. XLIV, p. 284.

La deuxième partie est appuyée sur le décret suivant. *Question.* « An Sacerdos ponere debeat manus « infra corporalia, dum dicit orationem *Supplices te* « *rogamus* et orationes ante communionem? *Réponse.* « Servandas esse rubricas, quæ jubent manus ponen- « das esse super altare, non infra corporale. » (Décret du 7 sept. 1816, n° 4526, q. 35.)

Troisième règle. 1° Le Prêtre, s'étant relevé, découvre le calice. 2° Il purifie ses doigts au-dessus du

calice, s'il est nécessaire, et le fait toutes les fois qu'il a touché la sainte Hostie, si quelque parcelle s'y trouve attachée. 3° Il le fait en frottant légèrement le pouce et l'index de chaque main au-dessus de la coupe. 4° Il est bon de le faire toutes les fois qu'on découvre le calice après avoir touché la sainte Hostie.

La première partie de cette règle repose sur la rubrique du Missel (*Ibid.*, n. 7) : « Celebrans, adorato « Sacramento, surgit, et discooperit calicem. »

Nota 1°. Gavantus fait ici mention d'un usage qui vraisemblablement était de son temps la pratique de plusieurs Prêtres (*Ibid.*, l. *l.*) : « Sunt qui nunc interea « palla calicis tegunt Hostiam, ne in elevatione calicis « eam fortasse tangant cum fimbriis manipuli, deponendo « calicem, quod non probo. » Pour appuyer l'inopportunité de cette pratique, suffisamment prouvée par le silence de la rubrique, l'auteur cite Durand qui voit dans l'usage de couvrir le calice et de ne pas couvrir la sainte Hostie, non seulement une raison matérielle, mais encore une raison mystique. Le savant liturgiste s'exprime sur ce point comme il suit (l. IV, c. XLVI, n. 2) : « Dubitari autem vidimus, quare calix, et non « Hostia, cooperitur. Ad quod quadruplex potest ratio « assignari. 1° Propter periculum, quia sanguis facilius « posset recipere immunditiam quam Hostia. 2° Quia « in calice et Sanguine magis significatur passio Christi « quam in Hostia ; unde illud ; *Pater, si fieri potest,* « *transeat a me calix iste ;* et in canone in forma « Sanguinis ponitur actus effusionis, ibi : *qui pro* « *vobis effundetur*, etc. ; quia ergo in calice et in « Sanguine magis significatur Christus mortuus, quam « in corpore : ideo sicut et mortuus, panis, et lapidibus « operitur, ita et calix panno, et Sanguis calice et « corporali cooperitur. 3° Sanguis in calice cooperto « repræsentat Corpus Christi in sepulchro clauso et « signato, Hostia vero Corpus Christi extra sepulchrum. « 4° Sanguis Christi calice cooperto repræsentat Christi

« Corpus in sindone involutum, Hostia vero non « involutum. »

Nota 2°. D'après ce qui a été dit ci-dessus, première règle, le Prêtre, pour découvrir le calice, prend la pale avec la main droite entre l'index et le doigt du milieu. Mais où doit-il mettre la main gauche? D'après ce qui a été dit t. XLIV, p. 377, le Prêtre pose alors la main sur l'autel, et pour se conformer à ce qui est indiqué au même lieu, p. 284, il met sur le corporal au moins le pouce et l'index. Les anciens auteurs enseignent que le Prêtre met toujours la main gauche sur l'autel lorsqu'il découvre le calice : « Ipsa vero « sinistra, dit Castaldi (*Ibid.*, c. VI, n. 12), semper, « cum calix operitur, vel discooperitur, super altare « esse debet. » Quarti dit la même chose (*Ibid.*) Merati donne la même règle pour le moment de découvrir le calice (*Ibid.*, n. 26) : « Dum autem Sacerdos discooperit « calicem, manum sinistram super altare intra corporale « ponit. » Nous lisons aussi dans Cavalieri (*Ibid*, n. 19) : « Cum discooperit calicem, manu sinistra de more « posita super altare... Deposito calice manu dextra « palla eum cooperit, sinistra retenta super altare intra « corporale. » Plusieurs auteurs modernes recommandent au Prêtre de mettre alors la main gauche sur le pied du calice, spécialement après la consécration, pour prévenir les accidents qui pourraient arriver. « Si le Prêtre, dit Mgr de Conny (*Ibid.*, p. 121), dé- « couvre ou touche le calice après la consécration, « il fera bien, tandis que la main droite agira, d'ap- « puyer le doigt du milieu de la main gauche sur le « pied du calice, pour prévenir les accidents qu'un « mouvement brusque pourrait occasionner ; au moins, « les vieillards et ceux qui ne seraient pas assez sûrs « de leurs mouvements devront-ils prendre cette pré- « caution. » Plusieurs auteurs modernes font la même recommandation d'une manière générale. Carpo (*Ibid.*, n. 47) : « Sinistram collocat super pedem calicis. » De

Herdt (*Ibid.*, n. 252) : « Deponit manum sinistram « super pedem calicis. » M. Hazé (*Ibid.*, art. X, n. 6) : « Deposita manu sinistra supra pedem calicis, ad illius firmamen. » Le P. Schober (c. VIII, n. 14) : Sinistram « aut super corporale, aut, quod melius erit, ad pedem « calicis tenet. » Enfin Mgr Martinucci (*Ibid.*, n. 92) : « Pedem calicis sinistra sustinens. » Cette précaution est fort importante, plus importante encore lorsqu'on recouvre le calice et si la pale est sur un carton : le choc de la pale contre le calice pourrait le renverser. On comprend par là les inconvénients de ces sortes de pales, surtout si le carton est fort, et particulièrement lorsque les calices sont hauts et ont un pied trop léger. Heureusement aujourd'hui on a senti l'inconvénient de ces sortes de pales et on en confectionne beaucoup moins.

La deuxième partie est la suite de la même rubrique : « In quem, si opus fuerit, extergit digitos, quod semper « faciat, si aliquod fragmentum digitis adhæreat. »

La troisième partie résulte de l'enseignement des rubricistes. Les anciens auteurs n'ajoutent rien à la rubrique. Cependant Bisso observe que le Prêtre, pour purifier ses doigts, ne doit pas les frotter contre la coupe (*Ibid.*) : « Non tamen digiti ad labium calicis fricentur. » Baldeschi s'exprime ainsi (*Ibid.*, n. 83) : « Ed essendo attaccato qualche frammento alle dita, « che hanno toccato l'ostia, le astergera sopra il calice ; « non nisi pero all orlo del medesimo. » Falise dit aussi (*Ibid*) : Si cela est nécessaire, il essuie ses doigts « au-dessus du calice, au milieu, et non au bord de « la coupe. » De Herdt donne la même règle (*Ibid.*, n. 232) : « Indices et pollices utriusque manus a « fragmentis Hostiæ, si opus sit, super calicem « extergit, non fricando quidem, sed contra se « invicem movendo, ut si aliquod fragmentum adhæ- « reat in calicem decidat. » Carpo dit aussi (*Ibid.*, n. 47) : « Utriusque pollicem et indicem tantisper mutuo

« fricat super calicem. » Mgr Martinucci s'exprime « comme il suit (*Ibid.*, n. 93) : Detecto calice, digitos « excutiet leviter, si forte iis fragmentum ullum ad- « hæsisset, eosque absterget sive excutiet, non ad « marginem, sed ad medium illum. » Il faut éviter aussi d'imiter ceux qui, après avoir frotté leurs doigts au-dessus du calice, frappent sur la coupe comme pour faire tomber les parcelles : ce mouvement n'est ni nécessaire ni convenable.

La quatrième partie est une recommandation faite par plusieurs auteurs. Baldeschi dit en note (*Ibid.*) « Questo dovrà sempre farsi, dice la rubrica, ogni « qualvolta alcun frammento siasi attaccato alla dita. « Ma siccome non è cosi agevole il conoscere quando « realmenta siasi attaccato ; cosi per maggior cautela « potrà farlo ogni volta che, avendo toccata l'ostia, « dovrà operare attorno al calice. » De Herdt donne la même règle (*Ibid.*) « Notanda sunt.... : item Sacer- « dotem digitos super calicem semper extergere debere « si aliquod fragmentum iis adhæreat ; et quidem « laudabiliter id facere, quotiescumque sacram Hostiam « tetigerit, ne forte fragmentum adhæreat et deper- « datur. » Mgr Martinucci dit la même chose (*Ibid.*) « Id fiet quotiescumque tangetur Hostia, et inter « digitos fragmentum aliquod reperiatur, ut docet « rubrica : quare id fieri poterit singulis vicibus cau- « tionis causa, cum non ita facile sit solo tactu novisse « an fragmenta ulla digitis adhæserint. »

§ 2. *Règles à observer pour la consécration du calice.*

Première Règle. En se purifiant les doigts comme il vient d'être dit, le Prêtre dit *Simili modo postquam cœnatum est*; puis il prend des deux mains le calice vers le nœud, au dessous de la coupe, l'élève un peu

et le dépose aussitôt, disant en même temps *accipiens et hunc præclarum calicem in sanctas ac venerabiles manus suas*; en disant *item tibi gratias agens*, il incline la tête; puis, tenant toujours le calice de la main gauche, il fait de la droite un signe de croix au dessus de la coupe, et dit *benedixit;* puis il continue en disant *deditque discipulis suis*, *dicens : accipite et bibite ex eo omnes*. En disant ces dernières paroles, il prend le calice des deux mains, mettant la main gauche au pied, et le tenant de la droite par le nœud, au dessous de la coupe.

Cette règle n'est autre chose que la traduction de la rubrique du Missel. Après les paroles citées à l'appui de la troisième règle relative à ce que le Prêtre doit faire avant la consécration du calice, on lit les paroles suivantes : « Et stans erectus dicit *Simili modo post-* « *quam cœnatum est*; et ambabus manibus accipiens « calicem juxta nodum infra cuppam, et aliquantum « illum elevans, ac statim deponens, dicit; *accipiens* « *et hunc præclarum calicem in sanctas ac venera-* « *biles manus suas* etc. cum dicit *item tibi gratias* « *agens*, caput inclinat; cum dicit *benedixit*, sinistra « calicem infra cuppam tenens, dextra signat super « eum; et prosequens *deditque discipulis suis* etc., et « ambabus manibus tenens calicem, videlicet sinistra « pedem, dextra nodum infra cuppam. »

Nota. Il est nécessaire de donner ici quelques explications pour la bonne exécution des cérémonies indiquées dans cette première règle. Le Prêtre, comme il est indiqué dans la rubrique, se purifie les doigts en disant *Simili modo postquam cœnatum est*. Ayant dit ces paroles, il porte les deux mains au nœud du calice l'élève un peu lentement, comme il convient dans une circonstance aussi solennelle, et aussi pour avoir le temps de dire *accipiens et hunc præclarum calicem in sanctas ac venerabiles manus suas*, paroles qui concordent avec l'action de prendre la calice; il peut

ainsi accorder encore le mouvement des mains avec celui de la tête, s'il dépose le calice en disant *tibi gratias agens*, en faisant l'inclination prescrite. Cette inclination, d'après ce qui est dit t. XXIII, p. 251, est celle qui est appelée *minimarum maxima*. Après avoir béni le vin, il place de nouveau la main droite au nœud, comme il résulte du texte de la rubrique qui prescrit au Prêtre de prendre alors le calice de la main droite par le nœud et de la gauche par le pied. Il peut convenablement prendre ainsi le calice en disant le mot *accipite*. Il élève alors un peu le calice, met dessous les trois derniers doigts de la main gauche, et par dessus, le pouce et l'index joints ensemble. « Reg-« gendo, dit Baldeschi (*Ibid.* n. 85,) colla destra il « calice nel nodo, e colle tre dita inferiori della sinistra « nel piede. » Carpo donne la même règle (*Ibid.* n. 47.) « dextera scilicet ad nodum, sinistra vero ita ad pedem, « ut index et pollex juncti stent supra, reliquis digitis « infra, eumque tenet a corporali parum elevatum. » M. De Herdt dit aussi (*Ibid.*) : « Ambabus manibus « accipit calicem, dextra scilicet ad nodum et sinistra « ad pedem, ita ut index et pollex juncti sint supra et « tres alii digiti infra pedem, eumdem parum super « corporale elevat. » Mgr Martinucci exprime probablement la même chose en disant (*Ibid.* n. 94) « sinistra « sub pede. » Ce détail est omis par la plupart des auteurs.

Deuxième règle. Tenant ainsi le calice, le Prêtre pose les coudes sur l'autel, incline la tête, et prononce attentivement, sans interruption et à voix basse les paroles de la consécration du vin.

Cette règle résulte de la même rubrique (*Ibid.*) « Tenens calicem, videlicet sinistra pedem, dextra « nodum infra cuppam, cubitis super altare positis, et « capite inclinato, profert attente, continuate et secreto, « ut supra, verba consecrationis Sanguinis. »

Nota 1°. Les règles quatrième, cinquième et sixième

sur la consécration de l'hostie trouvent leur application à la consécration du calice, comme l'expriment positivement un grand nombre des textes cités, ainsi que les remarques qui les suivent. Il faut ajouter que le Prêtre doit tenir le calice droit, ou légèrement incliné, et éviter de tenir la bouche au dessus du calice en prononçant les paroles de la consécration : « Senza « piegarlo con affettazione verso di se, » dit Baldeschi (*Ibid.* n. 85.) Mgr Martinucci s'exprime ainsi (*Ibid* n. 95) : « Calicem sustinens ut supra, nec flectens eum « ad se nimis studiose, neque os naresque in eum « inferens. »

Troisième règle. 1° Après avoir prononcé les paroles de la consécration, le Prêtre dépose le calice sur le corporal en disant à voix basse *Hæc quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis* ; puis il fait la génuflexion. 2° Cette génuflexion doit se faire avec une certaine lenteur. 3° Le Prêtre se relève, prend de nouveau le calice découvert, le tient à deux mains, de la droite par le nœud et de la gauche par le pied, et l'élève aussi haut qu'il peut le faire commodément. 4° Il l'élève perpendiculairement sans précipitation ni lenteur, au dessus du corporal, un peu au delà de l'Hostie, et le tient élevé pendant un temps très court. 5° Le Prêtre abaisse ensuite le calice, toujours perpendiculairement. 6° Il le remet à sa place, le couvre de la pale, et fait la génuflexion.

La première partie de cette règle est appuyée sur la rubrique du Missel (*Ibid.*) « Quibus dictis, reponit cali- « cem super corporale, dicens secreto *Hæc quotiescum-* « *que feceritis* etc., genuflexus sacramentum adorat. »

Nota. Quelques auteurs croient devoir signaler ici a différence qui existe entre cette rubrique et celle qui prescrit au Prêtre de conserver dans les mains la sainte Hostie en faisant la génuflexion. « In calicis consecrati « adoratione, seu genuflexione, dit Merati, Sacerdos « non tenet eum præ manibus, sicut tenet Hostiam

« consecratam : ratio disparitatis desumitur a periculo « effundendi Sanguinem per actum genuflexionis; quod « non contingit in Hostiæ adoratione. » Cavalieri fait la même remarque (*Ibid.* n. 19.) « Calicem non retinet « dum genuflectit, sicuti præ manibus Hostiam retinuit « consecratam, et hoc ad præcavendum periculum « effundendi Sanguinis per actum genuflexionis. » Cette raison n'est pas la seule : il serait fort difficile au Prêtre de faire une génuflexion en tenant le calice, et la présence de l'Hostie consacrée sur la partie antérieure du corporal ne le permettrait pas.

Les preuves de la deuxième partie ont été données à propos de la troisième partie de la septième règle sur la consécration de l'Hostie.

La troisième partie repose sur la même rubrique. « Tum se erigit, et accipiens calicem discoopertum « cum Sanguine ambabus manibus, ut prius, elevat « eum, et erectum, quantum commode potest, ostendit « populo adorandum. »

Nota 1°. Les mots *ut prius* signifient que le Prêtre tient le calice de la main droite par le nœud et de la main gauche par le pied. Le texte de la rubrique ne laisse pas de doute à cet égard. Gavantus, expliquant ces mots, s'exprime ainsi (*Ibid.* l. *o.*) « Hoc est, sinistra « pedem, dextra nodum tenens, qui ritus frequentior « est tenendi calicis, de quo in oblatione tit. VII. n. 5, « nedum in consecratione : ergo idem servandus in « elevatione : putant enim aliqui illud, *ut prius*, referri « ad ea *ambabus manibus juxta nodum*, sed minus « recte. » Lohner fait la même observation : commentant ces mots, *ut prius*, il dit (l. *i.*) « sinistra pedem, « et dextra nodum tenens, non autem ambabus manibus « juxta nodum, ut aliqui volebant apud Gavantum. » Bisso dit aussi (*Ibid.*) « Ut prius, scilicet sinistra per « nodum, non autem ambabus manibus per nodum. » Merati donne la même règle, ajoutant que le Prêtre met les trois derniers doigts de la main droite en arrière

du nœud, le pouce et l'index en avant. (*Ibid.*) « Facta « igitur genuflexione mox surgit ; et calicem discoo- « pertum accipiens ambabus manibus, videlicet « ultimis tribus digitis sinistræ manus pedem calicis « tenentibus, et dextera nodum apprehendente, ita ut « calicis nodus intercludatur a dextera pollice et indice « unitis ex parte anteriori, ac medio et annulari ex « parte posteriori. » Janssens dit exactement la même chose (*Ibid.*n. 74.) Les auteurs modernes donnent la même interprétation : « Prende, dit Baldeschi (*Ibid.* n. 86) « lo stesso calice colla destra pel nodo, colla « sinistra pel piede. » Falise dit également (*Ibid.*) : « Prenant le calice..... comme plus haut, savoir, tenant « le pied du calice des trois derniers doigts de la main « gauche, et le nœud de la droite, en sorte qu'il soit « étreint par l'index uni au pouce d'un côté et le « medium de l'autre. » De Herdt dit (*Ibid.*) : « Erec- « tus accipit calicem discoopertum ambabus manibus, « dextra scilicet nodum et sinistra pedem, seu tribus « ultimis digitis sinistræ manus pedem calicis susti- « nens. » Mgr Martinucci donne la même règle en disant (*Ibid.*) : « apponens dexteram supra nodum et « sinistram infra pedem. »

Nota 2°. Il est dit que le Prêtre élève le calice aussi haut qu'il peut le faire commodément. C'est le texte de la rubrique : « erectum quantum commode potest. » Les auteurs l'interprêtent en disant que le Prêtre l'élève de manière que la coupe du calice soit au dessus de la tête, ou que le pied se trouve à peu près à la hauteur des yeux. Merati ne veut pas que le Prêtre élève le calice plus haut (*Ibid.*) « Ita tamen, ut pes « ejus non excedat oculos Sacerdotis. » Janssens fait la même recommandation (*Ibid.*) Cavalieri demande que le calice soit élevé à cette hauteur, sans la dépasser (*Ibid.*) : « Accipiens de more calicem, eum elevat « tantum, ut pes calicis ad oculos ejus perveniat, et « non ultra. » Les auteurs modernes disent aussi soit.

comme Merati et Janssens, que le pied ne doit pas dépasser la hauteur des yeux, soit, comme Cavalieri, que le Prêtre doit élever le calice à cette hauteur sans la dépasser.

Nota 3°. Les auteurs observent qu'en faisant l'élévation du calice, le Prêtre doit prendre garde de toucher l'Hostie consacrée avec le manipule. (1)

La quatrième partie est suffisamment prouvée par ce qui a été dit à l'appui de la cinquième partie de la septième règle relative à la consécration de l'Hostie.

Les autorités sur lesquelles repose la sixième partie de cette septième règle viennent également à l'appui de la cinquième partie.

La sixième partie résulte de la rubrique du Missel (*Ibid.*) « Mox ipsum reverenter reponit super corporale « in locum pristinum, et manu dextra palla cooperit, « ac genuflexus Sacramentum veneratur.

P. R.

(1) Il est important, lorsqu'on exerce un diacre aux cérémonies de la sainte Messe, de lui faire prendre un manipule.

ACTES DU SAINT-SIÈGE.

I.— Décret de la Sainte Congrégation des Rites, relatif aux Titulaires et aux Patrons

Cupiens Rmus Dnus ALFRIDUS DUQUESNAY, Archiepiscopus Cameracen., ut in sibi credita Archidiœcesi res liturgica rite ordinetur, Sanctæ Apostolicæ Sedi insequentia dubia ac postulata solvenda humillime proposuit, nimirum :

I. — Post Concordatum anni 1801, plures Ecclesæ parochiis tunc erectis adsignatæ, Titularem acceperunt ab eo diversum, quem ab origine in actu benedictionis aut consecrationis habuerant. Cum vero ab hac mutatione longum tempus inde effluxerit, petitur ut novi Titulares servari possint, quemadmodum die 27 Maii 1876 pro Diœcesi Ruremundensi concessit Sacra Rituum Congregatio. Simul vero petitur ut Ecclesia Sancti Gaugerici Cameracensis, quæ olim fuit Sancti Autberti, utrumque titulum servare queat.

II. — Exstant in Diœcesi Cameracensi nonnullæ Ecclesiæ sub titulo Sancti Sepulchri recentius ædificatæ. Postulatur ut in his vel aliis sub eodem titulo erigendis Ecclesiis, festum Sancti Sepulchri celebrari queat Dominica IV post Pascha, loco secundæ, cui affixa est festivitas Sanctorum Pontificum Cameracensis Ecclesiæ, cum Officio ac Missa pro Congregatione Sanctissimi Redemptoris adprobatis.

III. — Cum plures sint apud nos Ecclesiarum Titulares vel Patroni locorum, qui nec in Breviario Romano, nec in Proprio Cameracensi habent Officium, ad Cleri

pevotionem augendam expetitur, ut hoc in casu adhiberi possint Orationes, Lectiones et alia quæ forsan fuerint a Sancta Sede pro aliis locis vel Diœcesibus approbatæ.

IV. — Ex interpretatione minus recta Decreti Card. Caprara Legati a latere invaluit usus, ut in unaquâque parœcia solemnitas Titularis insequenti dominica celebretur. Pro gratia petitur ut hujusmodi usus in posterum servari possit, utpote qui fidelium devotionem erga Sanctos Titulares foveat, nec sine perturbatione deleretur.

V. — Quæritur an Archiepiscopus festa Patronorum instaurare possit et debeat, ubicumque extant locorum Patroni certa et inconcussa traditione recepti? Non raro enim accidit ut festum cum Officio Patroni cessaverit ex minus recta interpretatione Decreti pro reductione festorum.

VI. — Quæritur etiam an Archiepiscopus possit dubios casus dirimere, ac, perpensis rationibus, definire an aliquis Sanctus sit Titularis Ecclesiæ aut loci Patronus, vel etiam utroque jure gaudeat Titularis et Patroni, uti non raro fit in pagis et oppidis?

VII. — Postulatur demum ut, quando Patronorum cultus longa oblivione deletus est, ab instaurando festo eorumdemque Officio pro sua prudentia abstinere possit Archiepiscopus Cameracensis : nonnunquam incommoda enim, rumor et admiratio populi timenda essent.

Sacra porro Rituum Congregatio, referente infrascripto Secretario, hisce dubiis ac postulatis sic rescribere rata est :

« Ad I. *Pro gratia quoad utramque partem.*

« Ad II, III et IV. *Pro gratia.*

« Ad V et VI. *Recurrendum pro singulis casibus.*

« Ad VII. *Recurrendum ut supra, nisi agatur de*
« *casu in prima parte prioris postulati expresso.*

« Atque ita rescripsit, et utendo facultatibus sibi spe-

« cialiter a Sanctissimo Domino Nostro Leone Papa XIII
« tributis, benigne indulsit. Die 12 Februarii 1884. »

D. Cardinalis BARTOLINIUS S. R. C. Præfect.
Laurentius Salvati S. R. C. *Secretarius.*

✠ Locus sigilli.

II. — Décret relatif à la communication des indulgences. (1)

Cum alias Sac. Congregatio Indulgentiis et Sac. Reliquiis præposita sub die 4 Februarii 1736 prohibuerit Fratribus ordinis S. Augustini usum impertiendi Benedictionem Papalem nuncupatam, ex eo quia nullo canonico fundamento concessionis Apostolicæ niti repertum fuerit, eamque prohibitionem, delatum sit, in aliquibus conventibus non omnino fuisse servatam, eadem Sac. Congregatio sub die 16 Februarii 1739, iterum prohibendo usum impertiendi dictam benedictionem, censuit concedi posse Fratibus prædicti ordinis facultatem coumunicandi in propriis Ecclesiis confratribus et consororibus Cincturatis omnes Indulgentias eidem ordini per Sedem Apostolicam concessas a Religioso ad hunc effectum deputato, Feria secunda Pentecostes, Dominica infra octavam festi S. Augustini Episcopi et confessoris, ac die festo S. Stephani Protomartyris, dummodo dicti confratres et consorores cincturati sint vere pœnitentes et confessi, nec non S. communione refecti et se sistant coram Religioso facultatem habente, alias dictas Indulgentias consequantur. Insuper censuit posse communicare orationes,

(1) Ce décret est visé dans celui du 26 Mai 1883, que nous avons publié dans notre n° d'Avril ; nous le réimprimons en faveur de ceux de nos lecteurs qui n'en auraient pas le texte sous les yeux.

jejunia, Missas aliaque bona opera quæ fiunt in dicto ordine eisdem Confratribus et consororibus qui præsentes fuerint. Communicatio autem fiat nudis et simplicibus verbis sine ullo publico ritu sequenti modo videlicet. « *Concedimus vobis Fratres facultatem ex auctoritate nobis a Pontificibus Romanis specialiter indulta, ut consequi possitis omnes et sangulas Indulgentias, et peccatorum remissiones nostræ sacræ Religioni concessas juxta privilegiorum tenores ab eadem sede apostolica obtentorum : sit vobis omnipotens Deus indultor omnium criminum vestorum, deleat atque dimittat omnia peccata vestra Dominus Noster Jesus Christus qui cum Patre et Spiritu sancto vivit et regnat in sæcula seculorum. Amen. Item communicamus vobis, Fratres, orationes, jejunia, Missas, cæteraque opera bona, quæ per Dei gratiam in nostra congregatione et ordine fiunt in Nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen.* » Eadem Sac. congregatio censuit prohibendum esse, ne Fratres dicti ordinis hujusmodi communicationem confratres et consorores cincturatos publice invitent ad suas Ecclesias pro ea consequanda in civitatibus, terris et locis, hoc est in plateis, viis, in locis publicis non exponant neque per se neque per alios schedulas impressas sive manuscriptas, nec pulsent campanas, quibus indicetur et promulgetur talis communicatio ; ac demum præfata Sac. Congregatio censuit injungendum esse universis et singulis ejusdem ordinis superioribus et Fratribus ut præscriptam formulam, aliaque desuper statuta perpetuo observent in virtute S. Obedientiæ et sub Excommunicationis pœna eo ipso incurrenda. Et facta per me infrascriptum secretarium de prædictis SS. D. N. relatione sub die 25 ejusdem mensis et anni, sanctitas sua benigne approbavit.

Episcopus Card. Picus Præfectus
J. Archiepiscopus Tyri Secret.

III. — Décret de la S. C. des Indulgences concernant le chapelet des Pères Croisiers.

Quum innumeræ propemodum quaestiones et dubia sacræ Congregationi Indulgentiis sacrisque Reliquiis præpositæ exhibita fuerint, nomine etiam Archiepiscoporum et Episcoporum, de authenticitate Indulgentiae dierum quingentorum a Leone Papa X, Litteris in forma Brevis datis die 20 Augusti 1516 concessæ et quodammodo confirmatæ a Summis Pontificibus Gregorio XVI et Pio IX rescriptis Sacræ Congregationis de Propaganda Fide dierum 13 Julii 1845 et 9 Januarii 1848, quam lucrari dicuntur Christifideles, quoties in Rosariis Beatæ Mariæ nuncupatis, et benedictis a Magistro generali ordinis sanctæ Crucis vel a Sodalibus ejusdem ordinis, a Magistro generali ad id specialiter deputatis, orationem dominicam vel salutationem angelicam devote recitaverint, Sacra eadem Congregratio, ut christifidelium tranquilitati prospiceret, rem mature perpendere et absolvere constituit. Qua oblata opportunitate quæsitum etiam est de necessitate recitandi tertiam saltem partem Rosarii B. V. Mariæ, ut Indulgentia illa acquiri possit quemadmodum fortasse innuere videbantur verba quibus Romani Pontifices præfatas Indulgentias adamussim adnexas Rosariis a Magistro generali dicti ordinis benedictis concesserunt. Insuper quum plures sacerdotes tum a Sanctissimo Domino Nostro Papa, tum a sacra ipsa Congregatione privilegium expotulaverint Rosaria benedicendi cum applicatione Indulgentiæ quam ipsis sodales Crucigeri adnectunt, quæsitum quoque est de huiusmodi précibus exaudieudis, vel respuendis.

Quæ omnia sequentibus dubiis propositis complexa sunt :

I. Utrum Indulgentia quingentorum dierum quoties

in Rosariis per Crucigeros benedictis oratio dominica, vel salutatio angelica devote dicatur, revocanda sit :

(*a*) vel uti apocrypha, seu ratione dubiae authenticitatis.

(*b*) vel uti indiscreta, seu ratione indiscretæ concessionis.

(*c*) vel ob alias extrensecas rationes.

Et quatenus negative ad omnes I dubii partes,

II. Utrum eadem Indulgentia rata habenda sit et confirmanda, vel potius dicenda sit ratihabitione et confirmatione non indigere.

III. Utrum pro acquirenda eadem Indulgentia necesse sit integrum Rosarium devote recitare.

IV. Utrum expediat aliis etiam Sacerdotibus concedi privilegium benedicendi Rosaria cum applicatione Indulgentiæ quo gaudent sodales Crucigeri?

Et patres Eminentissimi in Congregatione Generali habita die 11 Martii 1884 in Aedibus Apostolicis Vaticanis rescripserunt:

Ad. I. *Negative in omnibus.*

Ad. II. *Non indigere.*

Ad. III. et IV. *Negative.*

Die vero 15 ejusdem mensis et anni facta infrascripto Sacræ Congregationis secretario relatione, sanctissimus Dominus Noster Leo Papa XIII Patrum Cardinalium responsiones benigne approbavit.

Datum Romæ ex Secretaria Sacræ Congregationis Indulgentiis Sacrisque Reliquiis præpositæ die 15 Martii 1884.

Al. Card. Oreglia a Stephano Præfectus.
Franciscus Della Volpe Secretarius.

IV. — *Seconde lettre du S. Père à D. Pothier.*

Dilecte Fili Religiose Vir, Salutem et Apostolicam Benedictionem.

Quamquam Nos ad tuam epistolam rescribentes quam die 24 Decembris anno superiori dedisti, in tua tuorumque industria commendanda quam explicandis et illustrandis veteribus musicæ sacræ monumentis attulistis opus Gradualis a vobis editi unice spectaverimus tamquam opus ad historiam et disciplinam seu scientiam musicæ sacræ pertinens et eruditionis gratia institutum uti ex Nostris litteris patet, tamen ne litteræ illæ occasionem falsis interpretationibus præbeant, Tibi Dilecte Fili, significandum in præsens censuimus, Nos in iisdem litteris ad Te datis non eam mentem habuisse ut vel minimum a Decreto per Congregationem Nostram Sacris Ritibus præpositam die 10 aprilis anno superiore auctoritate Nostra vulgato cujus initium « Romanorum Pontificum sollicitudo » recederemus, nec consilium Nostrum fuisse opus Gradualis Nobis oblati ad Liturgiæ Sacræ usum approbare, quam in rem opus ipsum accurato examini memoratæ Congregationis ut moris est Apostolicæ Sedis in hujusmodi negotiis, necessario fuisset subjiciendum. Hac mente Nostra Tibi significata qua memorati Decreti vim firmam ratamque esse decernimus, Apostolicam Benedictionem in pignus paternæ dilectionis, et in auspicium cœlestis præsidii Tibi tuisque, Dilecte Fili, peramanter in Domino impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum die 3 Maji an. 1884. Pont. Nostri Anno VII.

LEO PP. XIII.

Rousseau-Leroy, Imprimeur-Gérant, rue Saint-Fuscien, 16, Amiens.

LES PERSÉCUTIONS DE L'ÉGLISE

JUSQU'A LA FIN DES ANTONINS

ET

La critique de M. Aubé

Trois ouvrages de M. Aubé ont été mis récemment à l'index. Ce sont l'*Histoire des persécutions de l'Église jusqu'à la fin des Antonins ; — l'État de la polémique païenne à la fin du second siècle*, et *Les Chrétiens dans l'Empire jusqu'au milieu du troisième siècle.* Le décret de la sacrée Congrégation n'a pas besoin d'être justifié sous le rapport doctrinal. Mais il est intéressant de faire voir jusqu'à quel point il venge avec la doctrine catholique niée, faussée, travestie, la saine critique et le bon sens.

On ne se propose pas ici d'examiner ces trois ouvrages ; cela nous mènerait trop loin. Du reste, il suffit du premier pour nous initier à la thèse de l'auteur, et nous faire connaître ses procédés critiques.

Le spectacle d'innombrables martyrs de tout âge, de tout sexe, de toute condition, versant, durant près de trois cents ans, sans interruption, leur sang au milieu des plus horribles supplices pour garder vivant le flambeau de la foi qu'ils transmettaient en tombant à ceux, toujours plus nombreux, qui naissaient pour

ainsi dire de ce sang généreux, ce spectacle est assurément unique dans l'histoire, et constitue une des preuves les plus saisissantes et les plus populaires de la divinité de l'Église catholique. Le rationalisme en est troublé, et ne sait comment l'expliquer. Au fait, a-t-on dit, ces chrétiens, dont le sang coulait, n'étaient que des rebelles, des fanatiques dangereux pour l'ordre public et la paix sociale. Ils n'avaient qu'à respecter les lois de leur pays et s'arranger avec la société au sein de laquelle ils devaient vivre. Ils furent justement frappés, et leur triomphe ne prouve pas qu'ils aient eu raison (1). Mais ce n'est pas là une solution, et la difficulté, pour le rationaliste, reste à peu près entière. Pour supprimer le problème lui-même, des historiens, armés de la critique, sont venus déclarer et ont prétendu prouver qu'ils n'y avait pas eu de persécution, et partant pas de martyrs. Les protestants, comprenant d'instinct que la gloire des martyrs ne peut rejaillir, quelque antique qu'elle soit, que sur l'Église catholique, furent portés de bonne heure à en diminuer le nombre. Tout le monde connaît la thèse de Dodwell, que Ruinart a si bien réfutée. Voltaire, avec ce flair qui n'appartient qu'à lui, comprit qu'il importait au rationalisme de supprimer cette preuve éclatante de la divinité de l'Église. Il affirma donc que jamais, si ce n'est durant quelques années, à l'époque de Dioclétien et de Galère, les empereurs n'avaient persécuté les chrétiens. « Non seulement, ils (les chrétiens) avaient cette liberté de religion que le gouvernement romain accorda de tout temps à tous les peuples, sans adopter leur culte, mais ils participaient à tous les droits des Romains » (2). Voltaire

(1) Voir *Revue critique* du 5 février 1883.
(2) *Essai sur les mœurs*, ch. VIII.

ne prend pas la peine de prouver de telles assertions. Ses disciples, entre autres M. Aubé, ont entrepris de combler cette lacune.

On peut dire, en général, que, pendant les deux premiers siècles, les chrétiens jouirent, en fait, d'une tolérance à peu près complète de la part du pouvoir politique ; qu'il y eut, par conséquent, très peu de martyrs, et que le Christianisme grandit, se développa et fleurit à peu près sans obstacle. Telle est la thèse soutenue par M. Aubé, et à laquelle l'histoire doit, bon gré mal gré, se plier. Par quels procédés critiques a-t-il accompli ce tour de force, et quelle méthode nouvelle a-t-il employée pour arriver à un pareil résultat, c'est ce que feront voir rapidement les pages qui suivent. La réfutation du système de M. Aubé sera nécessairement courte ; on n'en finirait pas s'il fallait entrer dans les détails, relever tout ce qui est faux ou inéxact, et donner aux preuves tout leur développement. Le plus souvent, il suffira de faire connaître les procédés pour en montrer la fausseté, l'arbitraire, et même l'iniquité.

Puisqu'il s'agit de procédé, faisons justice d'abord, au nom de la délicatesse et de la bonne foi, de celui qui se trouve au seuil même du livre, et qui a tout l'air d'une plaisanterie de mauvais goût. M. Aubé avait offert au pape Pie IX, en lui demandant sa bénédiction, son livre sur *les esclaves chrétiens*. Le secrétaire du Pape, selon l'usage, répondit par une lettre qui louait le livre et l'auteur. Que fait M. Aubé ? Il place sans scrupule cette lettre qu'on dirait écrite à un catholique fervent et militant, en tête, non de l'ouvrage dont elle parle, mais de l'*histoire des persécutions*, qui vient d'être mise à l'index. Par suite du même procédé, il écrit dans sa préface : « Notre dessein n'est

pas de fournir un aliment nouveau aux irritantes polémiques contemporaines, ni d'attaquer le surnaturel, ni de diminuer la foi. » On va voir comment il traite les livres du Nouveau Testament et le surnaturel.

I.

Voici le cas que M. Aubé fait de l'Évangile : « La tradition porte qu'il (Pilate) interrogea Jésus, et tenta quelques efforts pour le sauver. La chose est possible, mais, en vérité, peu vraisemblable. » (1). Les considérations plus ou moins ingénieuses, dont s'inspire la rhétorique de M. Aubé pour justifier une telle assertion, ne sauraient prévaloir contre le témoignage précis, authentique de cinq auteurs contemporains (2). Il ne voit pas « dans quelle pensée et dans quel intérêt, » Pilate serait intervenu, ni comment « sa bonne volonté eut été vaine et sans effet. » Les événements ne se produisent pas selon des lois fatales, et l'on peut toujours concevoir qu'ils soient arrivés autrement qu'on ne le raconte. « La logique, comme dit quelque part M. Aubé lui-même, sert peu pour déterminer les événements du passé. » Faut-il pour cela les rejeter ou les modifier ? Dans tout son livre, cet auteur use largement de ce commode procédé, qui est la ruine de l'histoire. Au reste, un peu plus loin, il écrit à propos de saint Paul : « Festus, qui ne comprenait rien à cette contestation, inclinait par désir de popularité à livrer aux Juifs son prisonnier » (3). Et encore : « Festus et Agrippa, après avoir

(1) P. 39.
(2) Les quatre évangélistes et S. Pierre, *act. Apost.*, III, 3.
(3) Pag. 57

entendu Paul, avaient dit la même chose : cet homme n'a rien fait qui mérite la mort ou la prison » (1). Voilà justement l'explication de la conduite de Pilate.

A l'aide du même procédé, M. Aubé voit dans la sympathie de Pilate pour Jésus « les premiers linéaments de la légende des *actes* de Pilate, envoyés à Tibère, et du demi-christianisme, prêté si complaisamment à l'agent impérial » (2). Qui ne voit que les *actes* de Pilate supposent la réalité de cette sympathie, sans laquelle personne n'aurait eu l'idée de les composer? Faut-il traiter de légendaires les rapports de saint Pierre avec Simon le Magicien, dans la Samarie, parce qu'ils ont fourni le point de départ des apocryphes clémentins?

Pour les premiers temps du christianisme, M. Aubé se contente, sans viser à la nouveauté, de reprendre la thèse déjà vieille et usée du *Paulinisme* et du *Pétrinisme*. C'est un réchauffé auquel son abondante rhétorique ne parvient pas à donner de la saveur. En voici le point de départ. « Entre les Juifs orthodoxes et le petit groupe des compagnons et des disciples de Jésus il n'y eut d'abord nulle différence, si ce n'est que ces derniers saluaient en leur Maître le Messie que les autres continuaient à attendre. Séparés sur cela seul, tout leur était commun, croyances, culte et préjugés » (3). Est-ce dans les *Actes* des apôtres que M. Aubé a vu cela? Non. Il a préféré s'adresser à un écrit ébionite ou nazaréen de la fin du second siècle, aux *Récognitions* du Pseudo-Clément (4). La rupture éclata,

(1) P. 63.
(2) P. 41.
(3) P. 1.
(4) Voici ce qu'on lit dans cet apocryphe : *De hoc enim solo (Christo) nobis qui credidimus in Jesum, adversum non credentes*

continue-t-il, « dès que le temple, la loi et le culte parurent attaqués. Etienne paya de sa vie cette témérité » (1). Or, les *Actes* des apôtres, le seul document authentique pour cette période tout à fait primitive, montrent la formation, dès le jour même de la Pentecôte, d'une société nouvelle et distincte, qui a son nom, *Ecclesia;* ses chefs, les apôtres; ses réunions, son culte dans des maisons particulières; ses croyances, la doctrine enseignée par les apôtres; ses biens propres et ses sacrements. Ses membres étaient si unis qu'ils ne faisaient qu'un cœur et qu'une âme (2). Rien ne fait mieux éclater la différence entre les Juifs et les chrétiens que la persécution dont les apôtres furent l'objet. M. Aubé ne tient donc nul compte des textes.

Quant à Etienne, à la mort duquel la rupture éclata, nous ne pouvons savoir au juste ce qu'il enseignait, « ni quels furent précisément les griefs allégués à cette occasion. Il périt apparemment comme blasphémateur de la loi (3). » L'enseignement d'Etienne, duquel nous avons un discours, était absolument le même que celui des autres apôtres, sous l'autorité desquels il parlait, que celui de Pierre, dont la suprématie éclate dès le début même de l'Église. Si M. Aubé veut l'ignorer, c'est afin de pouvoir lui en prêter un tiré de son propre fond. Nous savons avec non moins de pré-

Judæos, videtur esse differentia. Et un peu plus loin : *Erraverunt ergo Judæi de primo domini adventu; et inter nos atque ipsos de hoc est solum dissidium. Nam quod venturus sit Christus, norunt etiam et expectant; quod autem jam venerit in humilitate hic qui dicitur Jesus, ignorant.* — *Recogn.* L. I, 43. 50.

(1) P. 43.

(2) *Act. apost.*, II, 32, 47. — III, 13-19. — IV, 23 et sq. — V, 11 13, 28.

(3) P. 44.

cision les griefs qui furent allégués pour son arrestation et sa condamnation. Les chapitres VI et VII des *Actes* nous les font connaître.

La fureur de la persécution, dont saint Etienne avait été victime, dispersa les chrétiens. Dès lors, selon M. Aubé, deux partis se forment : celui des chrétiens, « vrais novateurs, » qui, s'éloignant de Jérusalem, sans autre règle que leur inspiration personnelle, annoncent l'Évangile aux étrangers, aux païens ; saint Paul se placera à leur tête. Puis, « les modérés, les timides, qui veulent enchaîner l'Évangile au sein de la cité juive ; et réserver aux seuls enfants d'Israël la grâce du salut. » Ils ont besoin d'un signe divin pour comprendre qu'il n'y a nulle différence entre le Juif et le païen. C'est le parti des apôtres, S. Pierre à leur tête. Voilà pourquoi ils restent dans la ville sans être inquiétés (1).

Que disent les *Actes* ? « En ce temps-là une grande persécution éclata contre l'Église de Jérusalem, et tous se dispersèrent dans la Judée et la Samarie, excepté les apôtres (2). » La persécution sévissait donc contre tous, et si les apôtres demeurèrent à leur poste périlleux, ce ne fut qu'au prix de précautions extrêmes, car de violentes perquisitions domiciliaires furent pratiquées dans la ville pour découvrir les chrétiens. On lit un peu plus loin : Ceux que la persécution avait dispersés, s'étaient répandus dans la Phénicie, dans l'île de Chypre, à Antioche, n'annonçant la parole qu'aux seuls Juifs (3). » Est-ce clair ? Cependant quelques-uns d'entre eux, arrivés à An-

(1) P. 2-3.
(2) *Act. Apost.* VIII, 1.
(3) *Act. Apost.* XI, 19.

tioche, y prêchèrent aussi aux païens. Mais ce ne fut que plus tard.

Un fait important s'était auparavant accompli.

S. Pierre avait ouvert la porte du Christianisme aux païens par le baptême du centurion Corneille. La question était dès lors résolue. Ce fait dérangeant le plan de M. Aubé, il le passe sous silence. Sans doute, Pierre avait eu besoin d'un signe divin pour se décider à ce grand acte. Mais S. Paul, renversé sur le chemin de Damas et proclamé par le Christ lui-même l'apôtre des Gentils, n'avait-il pas eu son signe divin ? Il y avait donc accord parfait sur ce point entre S. Paul et S. Pierre, et une simple explication avait suffi pour faire cesser l'étonnement que le baptême de Corneille avait produit parmi les fidèles de Jérusalem. Au surplus, S. Barnabé, envoyé par l'Église de Jérusalem à Antioche, se réjouit de voir la foi chrétienne prêchée aux païens, confirme les nouveaux convertis par l'autorité de sa parole, et ainsi une grande foule était acquise au Seigneur. « Il avait été gagné par l'enthousiasme commun, » dit M. Aubé. Cette phrase, que rien n'autorise, est destinée à appuyer un système qui n'a pas d'autre fondement. Il y avait donc conformité complète sur ce point entre les églises de Jérusalem et d'Antioche. La division dont parle M. Aubé est donc imaginaire et contredite par le texte des *Actes*.

Mais fallait-il imposer aux païens convertis les observances mosaïques? Grave question, qui se posa d'abord à Antioche. « De là une rivalité assez aigre, dit M. Aubé, entre ces deux villes, dont l'une (Jérusalem) représentait la fidélité étroite à la loi antique et l'esprit de conservation, l'autre (Antioche) le dédain du formalisme légal et l'esprit de liberté » (1). Cette rivalité est

(1) P. 7.

inconnue à l'auteur des *Actes*, et si les apôtres envoyèrent Barnabé à Antioche, ce n'était nullement par défiance, mais en vertu de la juridiction qu'ils tenaient de Notre-Seigneur et que nul ne contestait. C'est tout-à-fait gratuitement que M. Aubé ajoute : « Les frères d'Antioche avaient fermé la bouche à ceux de Jérusalem grâce à un secours d'argent qu'ils avaient envoyé pour les besoins de cette église famélique » (1). Voilà comment cet acte de charité est odieusement travesti, au profit d'un système dénué de fondement. Il suffit de faire remarquer que cette aumône est antérieure de huit ou neuf ans à l'époque où l'auteur fait naître cette prétendue rivalité, et qu'alors un accord complet, comme on l'a vu, régnait entre les deux églises. Neuf ans se passent. « Il semble qu'alors quelques fidèles selon le cœur des *Douze*, aient été envoyés en Syrie pour y apporter des remontrances de l'Église-Mère. En tout cas, s'ils n'étaient pas les délégués de l'Église de Jérusalem, ils étaient ses interprètes. » Or, ces prétendus délégués de Jérusalem, en voulant imposer aux nouveaux convertis la circoncision, provoquèrent une vive opposition de la part de Paul et de Barnabé. En réalité, ils n'étaient que les représentants obscurs d'une coterie de Pharisiens devenus chrétiens, aux yeux desquels, en dehors des observances légales, il n'y avait point de salut. Loin d'être, comme l'affirme M. Aubé, les délégués des apôtres, ils furent solennellement désavoués par eux dans la lettre synodale du Concile de Jérusalem.

La grave question des observances légales était posée ; il importait de la résoudre au plus tôt. Les délégués de l'Église d'Antioche, Paul et Barnabé à leur

(1) P. 9. *Act. Apost.* XI. 29-30.

tête, la portèrent à Jérusalem où les apôtres et les prêtres devaient, après un examen approfondi, prendre une décision définitive; nouvelle preuve qu'il n'y avait aucune rivalité entre ces deux églises.

Le Concile de Jérusalem ne nous est connu que par deux documents, le chapitre XV des *Actes*, et le chapitre II de l'*Épître aux Galates*. Libre à M. Aubé de préférer celui-ci à celui-là, à condition de n'en pas dénaturer le sens. C'est justement ce qu'il fait. Le ton de ce passage de l'Épitre aux Galates s'explique parfaitement par le but et les circonstances de sa composition, et ne peut avoir aucun rapport avec les discussions du Concile de Jérusalem. M. Aubé affecte d'y voir une histoire de ce Concile en opposition avec le chapitre XV des *Actes*. « La narration de Paul, dit-il, témoigne de la chaleur, des passions qui se mêlèrent à ce débat et en porte la marque à chaque ligne » (1). Il dit, d'un autre côté : « Dans le récit des *Actes*, Pierre, Jacques, Paul et Barnabé sont si bien d'accord entre eux qu'on ne comprend guère d'où est venue la nécessité d'une réunion extraordinaire de la communauté chrétienne et d'un si solennel débat » (2). Mais cet accord se voit tout aussi bien, sinon mieux, dans la narration de S. Paul, qui se rendit à Jérusalem, il le dit lui-même, pour comparer sa prédication avec celle des principaux d'entre les apôtres, afin de n'être pas exposé à courir ou à avoir couru en vain. La conformité des deux enseignements fut trouvée complète ; pas l'ombre d'une division (3).

Mais alors pourquoi cette grande assemblée ? C'est

(1) P. 12.
(2) P. 13.
(3) *Ad Galat.* II. 9.

ici que la fausseté du système de M. Aubé apparaît avec évidence, et que l'on touche du doigt la cause des égarements de sa critique. Il n'a pas voulu voir qu'il y avait parmi les Juifs convertis, à Jérusalem et ailleurs, une masse considérable de chrétiens judaïsants plus ou moins indociles à l'enseignement des apôtres, et si attachés aux observances légales qu'ils prétendaient en imposer l'obligation aux païens convertis. C'est contre eux que le Concile porta sa décision, et que tous les apôtres étaient en parfait accord.

A l'occasion des délibérations de cette assemblée, M. Aubé se demande s'il y avait un chef parmi les apôtres. « La tradition, dit-il, est très-affirmative et répond hardiment : Pierre. La critique, plus timide, ne connaît pas de sûre réponse » (1). Timide ou non, cette critique est, à coup sûr, aveugle, car elle ne voit pas ou ne veut pas voir les textes les plus précis, les faits les plus éclatants. Un exemple suffira. Dans cette même épitre aux Galates, S. Paul dit, en racontant sa conversion : « Ensuite, après trois ans, je vins à Jérusalem pour voir Pierre, et je restai chez lui quinze jours. Mais je ne vis aucun des autres apôtres, excepté Jacques, frère du Seigneur » (2). M. Aubé, qui raconte lui aussi la conversion de Paul, ne dit pas un mot de ce célèbre passage. Il l'a lu cependant; il l'a laissé de côté à dessein. Il n'a pas voulu dire que S. Paul, qu'il met constamment en opposition avec S. Pierre, vint à Jérusalem pour y voir (ἱστορῆσαι : contempler) non pas les apôtres, non pas un apôtre quelconque, mais Pierre, et qu'il demeura chez lui quinze jours. Que de choses durent se passer et se dire durant ces quinze

(1) P. 16.
(2) Galat. I. 18-19.

jours entre les deux grands apôtres ! Voilà un des procédés chers à M. Aubé. Mais, si timide quand il s'agit de Pierre, cette critique affirme hardiment, « qu'entre tous Jacques avait la première place. » Au Concile, « c'est Jacques qui fait acte de président en concluant, en résumant le débat, en exprimant doctrinalement, si l'on peut parler ainsi, son sentiment et la pensée de l'Église, en se faisant l'organe du Saint-Esprit » (1). M. Aubé en donne encore pour preuve les apocryphes Clémentins où Jacques est appelé *chef de l'Église universelle*. Or, dans ce même écrit Pierre est appelé : « Le fondement de l'Église établi par Jésus-Christ, le premier des apôtres, qui illumina l'Occident par sa prédication. » M. Aubé n'a pas vu cela. Il aurait pu ajouter que dans une inscription du VIe siècle, à Tours, l'Église de Jérusalem est appelée *Mater omnium ecclesiarum* (2). Quelle pauvre critique ! M. Aubé a mal lu, car c'est Pierre qui, au Concile, résume les débats et formule la conclusion, que Jacques se borne à répéter. S'il y avait un chef, dit encore M. Aubé, il n'avait qu'à parler, pourquoi l'assemblée de Jérusalem ? S'il y a un chef dans l'Église, ce que personne ne conteste aujourd'hui, pourquoi tant de Conciles depuis celui de Jérusalem jusqu'à celui du Vatican ?

Le Concile de Jérusalem, selon le même auteur, était « une assemblée essentiellement populaire. Qui pourra y distinguer des évêques et des prêtres ou des anciens » (3). Ici encore les textes sont complètement mis de côté. Si on en tenait compte on y verrait que Paul et Barnabé vinrent à Jérusalem pour

(1) P. 46.
(2) Le Blant. *Insc. de la Gaul.* I. 236.
(3) P. 18.

soumettre la question aux apôtres et aux prêtres (*ad apostolos et presbyteros*), qu'à Jérusalem les apôtres et les prêtres se réunirent pour former le Concile auquel les intéressés furent admis (*convenerunt apostoli et presbyteri*) ; qu'il plut aux apôtres et aux prêtres, d'accord avec toute l'assemblée, de notifier la décision prise aux chrétiens de l'Asie ; que S. Paul recommandait aux fidèles de garder les décrets des apôtres et des prêtres (1).

Aveuglé par l'esprit de système, M. Aubé brouille tout. Les discours de Pierre et de Jacques lui paraissent de nature à éveiller quelques doutes parce que : « la défense des idées de Paul est mise dans la bouche de Pierre, Jacques conclut dans le même sens. Tous les chefs de l'Église sont d'accord. Nul contradicteur important n'est nommé » (2). Cet accord, dont M. Aubé s'étonne, éclate partout, et il ne le comprend pas. « Mais, dit-il, par trois fois Paul nous représente Pierre comme l'apôtre de la circoncision, c'est à-dire, si les mots ont un sens, comme l'apologiste des plus étroites pratiques et le champion plus ou moins ferme de la cause et du parti judaïques. » Assurément les mots ont un sens, mais il ne faut pas le prendre de travers. S. Pierre était l'apôtre de l'Évangile auprès des Juifs, sans exclure les Gentils, comme S. Paul l'était auprès des Gentils en commençant par les Juifs, *Judæo primum et græco* (3). C'est tout ce que S. Paul a voulu dire. Cette méprise, dans laquelle le parti pris l'a fait tomber, entraîne M. Aubé bien plus loin. Selon lui, deux évangiles étaient en présence, l'évangile Judaïque et l'évangile des Gentils ; le premier, soutenu

(1) *Act. apost.* XV. 2, 6, 22. XVI, 4.
(2) P. 21.
(3) *Ad Rom.* X. 10. — *Act. apost.* XIII. 46.

avec plus ou moins d'ardeur par une partie au moins des *Douze*; l'autre par Paul, Barnabé et leurs compagnons de Syrie. Comment concilier tout cela avec l'accord parfait que le Concile nous fait voir? Par le procédé que voici. Le discours de Pierre doit être rejeté à la fin du débat. (Mais c'est sa place, S. Pierre résume les débats. *Act.* XV. 7.) On comprend alors « que l'apôtre des circoncis ait, sinon prononcé les paroles que l'auteur des *Actes* lui prête, du moins exprimé des idées analogues, et conseillé à ses amis de faire, à son exemple, le sacrifice de leur foi à la cause de la paix nécessaire et de l'union à tout prix » (1). La critique de M. Aubé n'est jamais embarrassée par les textes. Elle a des moyens de s'arranger avec eux. N'est-elle pas souveraine, et les textes ne sont-ils pas à son service? Engagé bien volontairement dans une voix fausse, il ira jusqu'au bout. La conférence de Jérusalem et la décision qui y fut prise, « prouvent sans doute, dit-il, que la prudence politique peut s'allier à l'enthousiasme. Mais cette prudence s'appellerait hypocrisie dans ce cas » (2). Insinuation odieuse et absolument gratuite. Cela veut dire que Pierre, au Concile de Jérusalem, mit hypocritement sa main dans celle de Paul, tout en nourrissant dans son cœur le dessein de le poursuivre jusqu'à la fin, sans trêve ni merci. Il n'entre pas dans les procédés de M. Aubé d'exprimer ouvertement ces vilaines choses, mais de les insinuer avec art, de les faire naître peu à peu dans l'esprit du lecteur. Cette sorte de pudeur n'est-elle pas encore de l'habileté?

Le système exige encore le sacrifice du décret du

(1) P. 22.
(2) P. 71.

Concile. L'auteur des *Actes* en donne le texte, il est vrai, mais S. Paul n'en dit rien ; comme si S. Paul s'était proposé, dans les quelques versets où il en parle, d'en faire l'histoire tout au long. On lui substitue donc « un accommodement verbal et comme les clauses d'un traité de paix proposées et acceptées un peu en l'air (1). »

On connaît le différend qui éclata entre S. Pierre et S. Paul à Antioche (2). M. Aubé écrit à ce sujet : « L'essence même et l'avenir du Christianisme sont engagés dans cette querelle (3). » C'est une exagération démentie par le sens du texte, si M. Aubé se souciait des textes. La faute relevée avec vigueur par S. Paul, supposé qu'il y eut faute, n'était qu'une faute de conduite, non un enseignement, un fait, non une doctrine. L'expression grecque ne laisse aucun doute à cet égard, οὐκ ὀρθοποδοῦσι, *ils ne marchaient pas droit*. S. Pierre craignait de scandaliser les judæo-chrétiens venus de Jérusalem, et de mettre obstacle à la propagation du Christianisme parmi les Juifs. Chose singulière, et que, naturellement, M. Aubé ne dit pas, S. Paul dans une circonstance analogue se conduisit de même. Il fit circoncire Timothée, qui n'était pas Juif, *à cause des Juifs qui étaient en ces lieux* (4). Après Antioche, selon M. Aubé, la division s'était peut-être creusée davantage entre les adversaires. « On peut en suivre les traces dans les temps apostoliques... des contremissions sont organisées pour miner l'enseignement de S. Paul (5). » Quels sont ces

(1) P. 24.
(2) *Ad Galat.* II.
(3) P. 31.
(4) *Act. apost.* XVI, 3. XVIII, 18. et 1 Cor. VIII. 13. I Cor. IX. 19.
(5) P. 31-32.

adversaires acharnés du grand apôtre ? « Les mêmes sans doute auxquels il dit n'avoir pas voulu céder à Jérusalem, bien qu'ils parussent les plus considérables parmi les fidèles et comme les colonnes de l'Église. » Et à son dernier voyage à Jérusalem, n'est-ce pas l'un d'eux qui l'accuse à mots couverts d'être le docteur de l'apostasie ? Voilà donc les apôtres en hostilité permanente, universelle, quoique sourde et dissimulée, contre S. Paul. Mais voici qui est plus clair : « Dans la littérature pseudo-clémentine, Pierre est représenté comme le constant adversaire de Paul, le suivant à la piste pour détruire ses maléfices et guérir les âmes qu'il a infectées de son venin (1). » Il n'y a rien de pareil dans la littérature pseudo-clémentine, œuvre d'hérétiques judaïsants de la fin du second siècle. Les *Récognitions* et les *Homélies* nous montrent Pierre poursuivant de Jérusalem jusqu'à Rome, non pas S. Paul, mais Simon le Magicien. On comprend maintenant pourquoi M. Aubé accuse d'hypocrisie la conduite de S. Pierre au Concile de Jérusalem.

Mais pourquoi l'*Histoire des persécutions de l'Église* s'ouvre-t-elle par cette longue étude sur les rapports de S. Paul avec les autres apôtres et S. Pierre spécialement? M. Aubé ne le dit pas, il le laisse entendre. Le vrai christianisme n'a-t-il pas éte persécuté dans la personne de Paul, par le christianisme judaïque de Pierre ?

Fidèle à son système, M. Aubé s'étend longuement sur les persécutions dont S. Paul fut l'objet de la part des Juifs, et prétend que les chrétiens de Jérusalem furent peu et rarement persécutés, par la raison que

(1) P. 35.

cette communauté chrétienne était moins hardie dans sa propagande, moins détachée des observances et des pratiques de la dévotion dont S. Paul paraissait faire si bon marché. L'histoire puisée dans les textes et non inspirée par des idées préconçues, dément cette assertion. On pourrait même soutenir, sans s'écarter beaucoup de la vérité, qu'à Jérusalem, les Juifs étaient plus violemment hostiles aux Chrétiens que partout ailleurs. Ne suffit-il pas de rappeler l'emprisonnement et la flagellation des apôtres ; le martyre de S. Etienne ; la fureur de la *grande persécution*, dont le rôle de S. Paul nous donne une idée, et qui força les chrétiens à la fuite ; la mort de S. Jacques le Majeur ; le même sort réservé à Pierre, qu'Hérode avait fait arrêter pour plaire aux Juifs ; enfin, le martyre de S. Jacques, évêque de Jérusalem? Ajoutons que la haine des Juifs était d'ordinaire contenue par l'agent impérial. Tous ces faits sont racontés très-rapidement, et quelquefois travestis par M. Aubé.

A l'en croire, Paul, à Jérusalem, était regardé par Jacques et ses amis comme un allié indiscret, dangereux et pis encore. Dès son arrivée dans cette ville, il subit l'amertume des récriminations de Jacques (1). Ces assertions sont contraires à la vérité. Selon son habitude, M. Aubé ne tient nul compte des textes si ce n'est peut être pour les torturer. « A Jérusalem, dit le récit des *Actes*, les frères nous reçurent avec joie. Le lendemain, Paul se présenta avec nous chez Jacques, où tous les prêtres se réunirent. Après les avoir salués, il raconta en détail ce que Dieu avait accompli par son ministère au milieu des Gentils. Lorsqu'il eut cessé de parler, ils glorifièrent Dieu. » Y a-t-il là désaveu, amertume, récriminations? Mais, nous l'a-

(1) P. 54. *Act. Apost.* XXI. 17-22.

vons vu, il y avait à Jérusalem beaucoup de chrétiens attachés plus qu'il ne fallait aux observances légales. Ils avaient entendu dire que S. Paul enseignait aux Juifs à se séparer de Moïse et à répudier la loi. Dans leur irritation ils pouvaient lui faire un mauvais parti. S. Jacques et les prêtres lui conseillèrent donc d'accomplir une cérémonie légale dans le temple, afin de prévenir les emportements d'une foule abusée. Il accepta, car il n'enseignait pas le mépris et l'abandon de la loi, mais seulement, selon les circonstances, que la loi par elle-même était devenue absolument impuissante (1). M. Aubé a faussé le sens de ce passage pour le faire entrer dans son système.

Le récit du martyre de S. Jacques, évêque de Jérusalem, a subi à peu près le même sort. Cet apôtre et ses amis « vivaient serrés les uns contre les autres, se gardant de toute propagande extérieure, et partageant sans doute les préventions des Juifs à l'égard des missionnaires et des prosélytes actifs. » Ce petit tableau est tiré de l'imagination de M. Aubé, et démenti par la belle lettre du saint évêque de Jérusalem aux judæo-chrétiens vivant hors de la Palestine, dont il ne parle pas. Sans doute, S. Jacques, dont Hégésippe nous a conservé le portrait, s'était fait respecter, par un admirable mélange de vertus juives et chrétiennes, des juifs même les plus opposés au christianisme. Mais prétendre que les Pharisiens le pleurèrent et le regardèrent en quelque sorte comme un martyr justement à cause de cet ascétisme plus juif que chrétien, c'est donner aux documents un sens qu'ils n'ont pas. Si les Pharisiens se plaignirent à Albinde sus violences

(1) I. Cor. VII, 19. Circumcisio nihil est, et præputium nihil valet, sed observatio mandatorum Dei.

illégales dont S. Jacques et ses compagnons furent victimes, et s'ils obtinrent la destitution de leur auteur, Ananus, il ne faut pas oublier que ce dernier était le chef de la secte rivale et abhorrée des Sadducéens. Mais M. Aubé qui emprunte à Hégésippe le portrait de S. Jacques, se garde bien d'admettre le récit qu'il fait de sa mort, et dont la cause fut précisément la prédication de l'Évangile aux Juifs de Jérusalem.

Ainsi, c'est en laissant de côté, en mutilant, en déplaçant arbitrairement des textes importants ; en donnant à d'autres un sens qu'ils ne sauraient avoir ; en s'appuyant sur des documents sans valeur ; en basant ses propres idées et ses hypothèses sur des documents qui n'existent pas, que M. Aubé a établi son système de deux évangiles opposés : celui de saint Pierre et des *Douze*, ou l'évangile étroit et formaliste du judaïsme, et celui de saint Paul, ou l'évangile libre et universel, qui triompha du premier et affranchit l'Église de la servitude mosaïque.

II.

« Au printemps de l'an 64, elle (l'Église chrétienne) comptait peut-être deux ou trois mille adhérents, partagés sans doute entre les divers groupes qui partout divisaient les fidèles (1). » Ces chiffres ne reposent sur aucune base sérieuse. Déjà en 49, comme nous l'apprenons de Suétone, l'opposition bruyante que les chrétiens avaient rencontrée chez les Juifs les avait fait chasser de Rome les uns et les autres. Cela

(1) P. 85.

suppose qu'ils étaient assez nombreux. Comment peut-on croire qu'en quinze ans ils auraient fait si peu de progrès ? Au reste, Tacite (1) dit qu'une multitude immense de chrétiens, *ingens multitudo*, furent convaincus non pas d'avoir incendié Rome, mais de haïr le genre humain. Dans une ville où il était si facile d'échapper aux recherches et de se faire pour ainsi dire un désert, ceux qui furent arrêtés ne formaient évidemment qu'une faible minorité. Or, cette immense multitude, formant une petite minorité, suppose un chiffre total bien plus élevé que le prétend M. Aubé. Il le comprend lui-même et, sans souci pour le soin extrême avec lequel Tacite choisit ses expressions, il traduit *ingens multitudo* par « un grand nombre. » Selon lui, cela signifierait au plus un millier. En sorte qu'environ la moitié des chrétiens de Rome aurait péri en 64. Cela est inadmissible. M. Duruy y va plus simplement, et supprime le mot *ingens*. Il traduit donc « une foule d'hommes » (2). C'est se mettre à l'aise avec les textes qui embarrassent.

Selon M. Aubé, les Juifs auraient dénoncé les chrétiens à Néron par l'intermédiaire de Poppea, qui était prosélyte. Assurément ce n'est pas invraisemblable, mais il ajoute : « Néron ne songea nullement à exercer une coercition religieuse, mais à purger Rome d'un trop plein d'étrangers sans aveu et sans nationalité, à écumer, si je puis dire, la lie de la cité (3). » Et plus loin, il écrit encore : « Néron ne frappe pas les chrétiens dans leurs croyances qu'il ignore ou dont il n'a nul souci... Sans, l'incendie pas de persécutions. Donc le massacre de l'an 64 n'est pas à proprement parler

(1) Annal., XV, 44.
(2) *Hist. des Rom.*, t. IV, p. 53.
(3) P. 104.

une persécution religieuse (1). » Cette théorie n'est pas soutenable. C'est comme chrétiens que périrent les victimes de l'an 64, et non comme incendiaires. Tacite le dit en propres termes, et pour mieux préciser sa pensée, il croit devoir faire l'historique de cette secte, que l'opinion chargeait des crimes les plus horribles. Il dit encore que beaucoup de chrétiens furent arrêtés sur leur aveu, *qui fatebantur*, ce qui veut dire « la confession de la foi chrétienne, qu'au mépris du danger, ils proclamaient hautement, » dit M. Aubé lui-même en un autre endroit (2). Suétone est plus explicite encore : *Afflicti suppliciis christiani, genus hominum superstitionis novæ ac maleficæ* (3). Tous les auteurs anciens aussi bien que les modernes sont d'accord sur ce point.

En plaçant la persécution des chrétiens parmi les actes administratifs de Néron, sans faire aucune allusion à l'incendie, Suétone insinue clairement, comme l'observe Ruinart (4), qu'il y eut un décret de persécution. Un écrivain anglais croit reconnaître dans le passage de Tacite la forme et quelques-unes des expressions du décret (5). Tertullien, dans l'apologétique, affirme que le décret était encore dans les archives. Il est plus explicite encore dans son ouvrage *ad nationes* (6), où l'on semble entendre un écho de Suétone, qu'il avait lu. Vers le milieu du troisième siècle, Commodien, dans son *Carmen apologeticum*, nous présente la persécution de Dèce ou de Valérien

(1) P. 392.
(2) P. 91.
(3) Suétone, *in Nerone*, 16. — Tacite, *Annal.*, XV, 44.
(4) *Act. mart.* præf. III, 26.
(5) *Dict. of Christ. antiq.*, v. *Martyrs*.
(6) *Ad. nat.*, LI, 7. Et tamen erasis omnibus permansit hoc solum institutum Neronis. — *Apolog.*, V. *Scorpiace*, XV.

comme une répétition de celle de Néron. Comment ces empereurs avec leurs édits auraient-ils imité Néron, si celui-ci n'avait pas publié d'édit de persécution contre les chrétiens? (1) Sulpice Sévère, dont M. Aubé fait généralement très bon marché, a ici une autorité particulière, parce qu'il avait sous les yeux les œuvres de Tacite que nous n'avons plus. Il est très affirmatif sur l'édit de persécution publié par Néron. Ces témoignages valent bien, pour la critique sérieuse, les amplifications oratoires et dénuées de preuve de M. Aubé.

Mais, si Néron n'a voulu que frapper des incendiaires, purger Rome d'un trop plein d'étrangers sans aveu, écumer la lie de la cité, comment la persécution s'est-elle étendue aux provinces? « La conduite du maître, répond M. Aubé, devait être la règle des gouverneurs » (2). Si, comme le prouve l'apocalypse composée, selon le sentiment adopté par cet auteur, en 68, et aussi la première épître de saint Pierre, l'Asie fut largement arrosée du sang des chrétiens, il faut avouer que le maître fut bien imité, sinon dépassé. N'y a-t-il pas assez d'un Néron pour que l'on veuille en voir dans chacun des gouverneurs des provinces de l'Asie? Une pareille effusion de sang ne peut s'expliquer que par des ordres venus de Rome. Si les Juifs, comme le croit M. Aubé, non sans vraisemblance, dénoncèrent les chrétiens à Néron, pense-t-il que leur haine ne les ait pas poursuivis partout?

M. Aubé n'a donc pas prouvé que Néron ne publia aucun édit de persécution contre les chrétiens, ni que la persécution ne s'étendit pas aux provinces en vertu

(1) *Spicil. Solesm.* t. I, v. 866-880.
(2) P. 110

de cet édit. Ses arguments, à cet égard, dépouillés de la phraséologie qui les enveloppe, sont sans valeur.

Connaissons-nous quelques-unes des victimes de cette horrible persécution ? Ecoutons M. Aubé : « Les chrétiens, victimes de la première persécution, sont morts tout entiers pour nous. » Plus loin, il écrit encore : « Les effroyables scènes du mois d'août 64 eurent pour théâtre la place même de l'église de Rome. Sur l'obélisque qui se dresse au milieu, on eut pu écrire : *Aux martyrs inconnus* » (1). Mais saint Paul ? Mais saint Pierre ? Le premier, nous dit-on, était assuréement très connu à Rome, et s'il s'y trouvait au moment des exécutions son sang fut le premier versé. Toutefois, il n'est pas sûr qu'il se trouvât dans cette ville. C'est bien moins sûr encore pour saint Pierre. « La tradition d'un voyage et d'un séjour de saint Pierre à Rome n'est guère soutenable. Le silence de la *Lettre aux Romains*, écrite en 58, continue M. Aubé, prouve qu'il n'y vînt pas avant cette date. Il n'y vint pas plus tard, puisque les lettres de Paul écrites de cette ville gardent à cet égard un silence absolu (2). Reste la première *Épître de Pierre*, la seule dont l'authenticité puisse être défendue... Cette épître est datée de Babylone. On a vu dans ce nom la désignation symbolique de Rome. » Mais, en admettant tout cela, « il n'en résulte pas qu'elle soit sortie de la plume de Pierre ou ait été dictée par lui, et que par suite elle prouve la présence de Pierre à Rome à ce moment. Elle peut fort bien avoir pour auteur quelque disciple de Pierre, quelque chrétien judaïsant inconnu qui prit sans scrupule le grand nom de Pierre pour donner plus d'autorité

(1) P. 121 et 128.
(2) P. 124.

à ses conseils. » (1). L'embarras et le parti pris, l'entêtement pour mieux dire, se trahissent avec évidence dans ce passage. Et d'abord que signifie ce *grand nom de Pierre*? M. Aubé n'a-t-il pas prouvé que Pierre n'était pas le chef des apôtres, que Jacques était plus grand que lui? Et si saint Pierre n'était pas à Rome, comment un disciple inconnu a-t-il pu, sans craindre d'être démasqué, vouloir faire croire à tout l'Orient qu'il y était? Un rationaliste allemand, mieux avisé, met cette épître sur le compte d'un disciple de Paul (2). Voilà tout ce que M. Aubé a trouvé pour prouver que l'épître attribuée à Pierre n'est pas de lui.

Toute l'antiquité ecclésiastique, au témoignage d'Eusèbe qui la connaissait bien, a reconnu Pierre pour l'auteur de cette épître ; saint Irénée, disciple de saint Polycarpe, qui avait vécu et conversé avec les apôtres dans cette Asie où la lettre était répandue et lue dans toutes les églises, déclare en plusieurs endroits que Pierre en est l'auteur. Ces témoignagnes d'une force invincible pour tout esprit de bonne foi s'évanouissent aux yeux de M. Aubé devant une hypothèse sans fondement.

Il est bien vrai que saint Clément, dans son *Epître aux Corinthiens* « cite à la suite l'un de l'autre Pierre et Paul et marque qu'ils couronnèrent leur carrière par le martyre. » M. Aubé ajoute qu'on ne peut « accuser l'auteur de l'*Epître aux Corinthiens* d'avoir allégué un fait faux. » Et voici la conclusion bien inattendue : « Cependant, et tout en reconnaissant la sincérité de Clément romain et la force de ce texte (plus tard, il niera que cette lettre soit de saint Clément), tous les doutes ne sont pas levés, et le silence complet

(1) P. 125-126.
(2) Apud Drach. Epit. de S. Pierre, *Introduction*.

des dernières *Epitres* de Paul sur la présence de Pierre à Rome prouve au moins que si Pierre vint à Rome ce ne fut qu'après la composition de ces lettres et dans les cinq ou six mois qui précédèrent l'incendie (1). »

En somme, sous la phraséologie abondante de M. Aubé, on ne trouve pour appuyer ses doutes relativement au martyre de saint Pierre et de saint Paul à Rome, doutes qui équivalent à une négation, qu'un argument négatif sans valeur et quelques hypothèses invraisemblables. Son esprit, en d'autres circonstances si exigeant, trouve que cela lui suffit, et il ferme les yeux sur une chaîne de témoignages qui remonte jusqu'au premier siècle; il laisse dans l'ombre les monuments de tout genre qui remplissent Rome, et dont quelques-uns datent presque de l'événement qu'ils rappelent; il oublie d'expliquer le fait incontestable de la croyance perpétuelle, universelle à la fondation de l'Eglise romaine par les deux apôtres, fait incompréhensible s'ils n'y sont pas venus et n'y ont pas versé leur sang.

La persécution de Néron reste donc ce qu'elle était avant que M. Aubé l'eût soumise à des procédés critiques destinés à la rayer de l'histoire du christianisme.

Nulle part la critique de M. Aubé ne se montre plus dédaigneuse, plus inique, plus arrogante que dans l'étude sur la persécution de Domitien. Après une trentaine de pages destinées à préparer et à faciliter sa triste opération, il arrive enfin aux preuves saisissables et précises. Le premier témoignage certain qu'il rencontre est celui de Dion Cassius, qui raconte

(1) P. 126-127.

la condamnation pour crime d'impiété, de Flavius Clemens, cousin de Domitien, et de sa femme, Flavia Domitilla. De ce chef on en condamna un grand nombre d'autres qui s'étaient fourvoyés dans les rites judaïques : les uns furent punis de mort, les autres de la confiscation. Quant à Domitilla, on se contenta de la reléguer dans l'île de Pandataria. Glabrion, accusé du même crime, fut exécuté. Il s'agit pour M. Aubé de se débarrasser de ce témoignage. Il a recours à sa ressource ordinaire, la rhétorique. « Remarquons, dit-il, que le nom des chrétiens n'y est pas prononcé. L'impiété et l'athéisme sont deux griefs que les apologistes chrétiens relèvent particulièrement, ce qui prouve qu'ils étaient dans la bouche de leurs ennemis. Cependant cette expression de *crime d'impiété* n'a pas chez les écrivains contemporains le sens précis et étroit qu'on lui prête généralement. Impiété est proprement synonyme de lèse-majesté. » (1). M. Aubé entreprend de prouver cela par des faits, et il conclut que les personnages dont parle Dion durent succomber sous une accusation de lèse-majesté. Mais l'autre grief, celui d'athéisme, dont prudemment il ne dit rien, était-il aussi synonyme de lèse-majesté ? Evidemment non. Or, c'est précisément de ce crime que furent accusés ces personnages : l'expression grecque est plus claire et enlève toute équivoque : δηκλημα ἀθεότητος, accusation d'athéisme. Lorsque Dion veut indiquer le crime de lèse-majesté, il se sert du terme ἀσεβεία, comme on peut le voir au début du règne de Nerva. Il l'emploie encore un peu plus bas, en opposition avec les termes de *vie judaïque*. Dans ce dernier passage, M. Aubé traduit ἀσεβεία par *impiété*, qu'il

(1) P. 163

prend dans le sens étroit qu'il a généralement, le sens religieux ; c'est un contre-sens formel. En effet, il cite cette phrase pour prouver que Nerva ne persécuta pas les chrétiens. Or, il ne peut tirer sa preuve de l'expression *vie judaïque*, car à la page précédente il a affirmé que sous la plume de Dion *rites judaïques et christianisme* étaient choses bien distinctes. Il l'a donc tirée du mot *impiété*, et pour cela il faut qu'impiété signifie ici christianisme. C'est donc un contre-sens, car Dion a voulu dire que Nerva défendit les accusations de lèse-majesté et de vie judaïque, c'est-à-dire de christianisme ; M. Aubé le reconnaîtra plus loin.

Concluons que les personnages cités par Dion, Flavius Clemens, Flavia Domitilla, Glabrion et beaucoup d'autres étaient chrétiens, et que pour prouver le contraire M. Aubé a fait un contre-sens, confondant athéisme et lèse-majesté.

Un autre écrivain païen, Bruttius, cité par Eusèbe, dit « que sous Domitien un grand nombre de chrétiens furent martyrisés, entre autres Flavia Domitilla, nièce par sa mère du consul Flavius Clemens, qui fut reléguée pour la foi chrétienne dans l'île Pontia (1). C'est un témoignage anonyme, dit M. Aubé, et, par suite, de peu de valeur. » Et c'est tout. Voilà, contre l'habitude de cet auteur, une exécution sans phrase, qui dissimule mal son embarras, mais ne porte aucune atteinte au passage de Bruttius conservé par Eusèbe, auquel nous en devons tant d'autres. S'il paraissait surprenant qu'un païen eut parlé aussi clairement de la vierge Flavia Domitilla, il suffirait de rappeler que dans le voisinage du cimetière de Domitilla, sur la voie

(1) Euseb. H. E. III. 18 : — Euseb. Chron.

d'Ardée, on a trouvé quelques inscriptions de la famille de Bruttius, dont le tombeau devait être voisin de celui des Flaviens chrétiens (1). Après s'être si lestement débarrassé de Bruttius, M. Aubé dit que cette Flavia Domitilla « est une prétendue fille d'une sœur de Clemens, ignorée des écrivains profanes et qui aurait été exilée à Pontia, à cause de sa foi. » *Ignorée des écrivains profanes*, après que celui qui en parle a été arbitrairement mis de côté. Mais il y a plus. S. Jérôme assure que de son temps, on voyait encore dans l'île Pontia les cellules ou Flavia Domitilla, la plus noble des femmes « avait longtemps vécu en exil. » S. Jérôme dit : *longum martyrium duxerat*, que M. Aubé traduit à tort par un long exil (2). Le récit de Bruttius n'est-il pas ainsi confirmé ? « Il est possible que Dion ou son abréviateur se soit trompé sur le lieu d'exil et ait écrit Pandataria pour Pontia, » ajoute M. Aubé. *Il est possible* ; voilà un argument bien fort. M. De Rossi dit : « Il me suffit d'invoquer les témoignages de source profane pour que la vierge Flavia Domitilla des fastes ecclésiastiques retrouve exactement sa place dans la généalogie des Flaviens ; et pour qu'elle se montre à nous distincte de la Flavia Domitilla, femme de Flavius. Cette concordance entre des documents d'origines si diverses est bien aussi de quelque poids (3). »

Ajoutons enfin que les découvertes archéologiques faites par M. De Rossi au cimetière de Domitilla, sur la voie d'Ardée, prouvent avec évidence que ce cimetière eut son origine dans le tombeau des membres chrétiens de la famille Flavienne, lequel remonte au

(1) *Bull. d'arch. chrét.* Mars 1865.
(2) Hieron. Epist. CVIII, édit. Migne.
(3) *Bull. d'Arch. chrét.* 1875., p. 75-83, édit. franç.

premier siècle (1). Naturellement, M. Aubé n'en dit pas un mot en cet endroit, parce qu'il sent qu'il n'en peut rien tirer au profit de sa thèse. Mais il en parle dans sa dissertation sur la *légalité du Christianisme au premier siècle*, en ces termes : « Les très-curieuses raisons que M. De Rossi a données, pour assigner ce monument à un temps très-voisin de l'âge apostolique, et pour lui attribuer une destination chrétienne, sont de nouveaux arguments d'où l'on peut conclure que, vers la fin du premier siècle, le Christianisme jouissait à Rome de la plus large tolérance (2). » On en peut conclure aussi qu'il y avait des chrétiens dès lors dans la famille Flavienne, ce que M. Aubé s'efforce de mettre en doute dans son étude sur la persécution de Domitien.

Arrivant aux témoignages ecclésiastiques sur cette persécution, il rencontre tout d'abord la lettre de S. Clément aux Corinthiens, dont il nie la valeur. « Nous ne savons, dit-il, qui l'a écrite, ni précisément à quelle date elle a été écrite... Le compagnon de S. Paul, mentionné dans l'*Épître aux Philippiens*, et qu'Eusèbe ne distingue pas du Clément dit évêque de Rome, était probablement mort à la fin du premier siècle (3). » Ainsi l'autorité d'Eusèbe, qui avait lu tous les écrits des trois premiers siècles, dont une grande partie, et les plus anciens, ont péri, est anéantie par un *probablement* (4). « Nous savons, dit Eusèbe, que cette lettre, reconnue unanimement pour être de Clé-

(1) Id. Juin, 1865.

(2) P. 437, dans l'appendice.

(3) P. 170.

(4) Rien ne s'oppose à ce que le compagnon de S. Paul ait vécu jusque vers la fin du premier siècle. Sa vieillesse n'aurait pas été extrême, si on le suppose né vers l'an 30.

ment, était lue autrefois, comme elle l'est encore de nos jours, dans la plupart des églises (1). » Hégésippe raconte que se rendant à Rome, vers le milieu du second siècle, il s'arrêta quelque temps à Corinthe, et il mentionne la belle lettre adressée par Clément aux chrétiens de cette ville (2). Il conversait avec les fils et les petits-fils de ceux qui avaient reçu et entendu pour la première fois ce vénérable document, et il put en entendre lui-même la lecture dans l'église de Corinthe. Quelques années plus tard, alors qu'Hégésippe était encore à Rome, auprès du pape Soter, S. Denys, évêque de Corinthe, disait dans sa lettre aux Romains que l'épître de Clément était lue le dimanche dans son église (3). N'est-il pas clair que cette coutume de lire l'épître dans l'église remontait à l'époque où on l'avait reçue de son auteur? On ne saurait nier la valeur de pareils témoignages, dont M. Aubé ne dit pas un mot. Que le Clément dont parlent Hégésippe et S. Denys soit le pape de ce nom, on n'en saurait douter puisque Eusèbe qui lisait leurs ouvrages en entier l'affirme. Au reste, S. Irénée, qui avait visité l'Église Romaine, et étudié ses origines pour en faire un des fondements de ses démonstrations contre les hérétiques de toute nuance qu'il combattait, leur oppose cette lettre comme un document irréfutable. Cette lettre, dit-il, fut écrite par l'Église Romaine, sous le pontificat de Clément, « qui avait vu les apôtres, conversé avec eux, et entendait encore comme un écho de leur prédication (4). »

A quelle époque la lettre aux Corinthiens a-t-elle

(1) Euseb. H. E. III. 16.
(2) Euseb. IV. 22.
(3) Euseb. IV. 23.
(4) Iren. III, III. 3.

été écrite? M. Aubé ne s'en inquiète pas. Il lui suffit qu'il y ait diversité d'opinions à cet égard pour en conclure qu'on n'en peut rien tirer en faveur de la persécution de Domitien. Ce rôle est peu digne d'un critique, mais il est facile et, croit-il, profitable. « Il n'y a, dit-il, dans cette pièce, aucun signe, aucun indice, qui puisse fixer le lecteur sur la date de sa composition (1). » Cela prouve qu'il ne l'a pas lue très-attentivement. Les nouveaux éditeurs des Pères apostoliques commencent par déclarer « qu'on peut avec assez de certitude fixer l'époque de la composition de cette lettre (2). » Ils en donnent des preuves d'inégale valeur, mais dont quelques-unes sont décisives. Ils pensent donc avec un très-grand nombre de critiques (ils en citaient 33, depuis Junius et Cotelier jusqu'à Bryen) que cette lettre fut écrite entre 93 et 97 (3). Ils ajoutent, avec une pointe d'ironie, « que le jugement de M. Aubé sur cette question manque de précision (4). »

Adoptant l'opinion de Reuss, qui place la composition de l'apocalypse en 68, M. Aubé ne s'en occupe pas ici, et déclare simplement qu'écrite près de trente ans auparavant, elle ne peut-être invoquée comme preuve de la persécution de Domitien. Mais aux calculs plus ou moins ingénieux de Reuss, et dont le point de départ est d'ailleurs faux, la saine critique doit préférer le témoignage presque contemporain et singulièrement grave de saint Irénée, disciple de saint Polycarpe, qui l'était de saint Jean. Ce Père dit que saint Jean composa ce livre « depuis peu, presque dans notre

(1) P. 171.
(2) *Pat. Apost. opera.* A. Gebbhart, A. Harnack, T. Zahn, proleg. LIV.
(3) Id. LX.
(4) Id. LVIII.

siècle, vers la fin du règne de Domitien. »(1) On ne saurait être plus précis ni plus clair.

« C'est dans la seconde moitié du second siècle, dit M. Aubé, que la tradition s'établit dans l'Eglise sur la persécution de Domitien. »(2) Dans son apologie adressée à Marc-Aurèle, saint Méliton, évêque de Sardes, dit : « seuls de tous vos prédécesseurs, Néron et Domitien, entrainés par de détestables conseillers, ont entrepris d'incriminer notre foi. »(3). *Incriminer!* ajoute M. Aubé, l'expression est un peu douce. — Mais elle signifie mettre en accusation, et l'on sait que lorsque les chrétiens étaient accusés comme chrétiens la peine de mort les attendait surement. Dion Cassius nous dit que Nerva défendit d'accuser personne de lèse-majesté ou de vie judaïque. C'est exactement la pensée de saint Méliton, et l'on sait le sort qui, sous Domitien, était réservé à cette sorte d'accusés. Cet édit de Nerva prouve combien ces accusations furent nombreuses sous Domitien. Hégésippe, Tertullien, Lactance, Eusèbe, témoignent encore de la persécution de l'Église par Domitien. M. Aubé s'en débarrasse à l'aide de raisons futiles.

La conclusion de M. Aubé est tout indiquée et sort d'elle-même du travail de démolition qu'il vient d'accomplir : l'Église ne fut pas persécutée sous Domitien. Ce n'est pas ainsi néanmoins qu'il conclut. « Ces condamnations, dit-il, dont nous ignorons le nombre aussi bien que les causes précises, constituent assurément une persécution. » Mais non, puisqu'on en ignore les causes. N'importe, il faut maintenant que Domitien ait persécuté les chrétiens, puisque ceux-ci

(1) *Hæres.* V. XXX. 3.
(2) P. 172.
(3) Euseb. IV. 26.

l'immolèrent à leur vengeance. Voici comment cela se prouve.

« Lactance déclare que le prince fut puni par le ciel aussitôt qu'il commença à faire la guerre à Dieu et à son peuple saint. » Voilà une première insinuation. En voici une seconde plus perfide encore : « Et Suétone, après avoir rapporté la condamnation de Clemens, ajoute, en parlant de Domitien : ce dernier trait de cruauté hâta sa perte. Est-il téméraire de dire que l'historien établit ici une connexion entre la mort de Clemens et le complot qui se forma contre Domitien et le précipita du trône? » Cette connexion n'est pas celle que M. Aubé laisse entendre. Avec un peu de bonne foi, on aurait vu que la pensée de Suétone est toute autre. En voyant frapper un si haut personnage, un parent si rapproché et si favorisé, sur un très léger soupçon et brusquement, l'entourage de Domitien se crut plus menacé que jamais, et résolut de le prévenir. Voilà la connexion établie par l'historien; il n'y en a pas d'autre (1). Voici une troisième insinuation : « Les affranchis et les clients de Clemens formèrent une conspiration et tuèrent Domitien, par esprit de vengeance ou de représailles. On sait que c'est un intendant de Domitilla, Stephanus, qui fut l'âme et le bras du complot. » (2). Or, voici la phrase de Suétone : « Stephanus, intendant de Domitilla, accusé de détournements, donna le conseil et offrit sa coopération. » (3). On voit donc qu'il avait pour entrer dans le complot

(1) Suet. *in Domit.* 15. Il dit encore : *Per hæc terribilis cunctis et invisus, tandem oppressus est amicorum libertorumque intimorum conspiratione simul et uxoris.* 12.

(2) P. 184.

(3) Suet. *in Domit.* « *Stephanus, Domitillæ procurator, et tun interceptarum pecuniarum reus, consilium operamque obtulit.* Voir aussi Dion Cass. in Domit. 15.

et s'en faire l'exécuteur, un motif expressément marqué par l'historien, et que M. Aubé cache à ses lecteurs afin de leur en présenter un autre aussi odieux qu'imaginaire.

Le lecteur pressent la conclusion que l'on va tirer des insinuations précédentes. « Eh quoi! dira-t-on, des chrétiens.... trempèrent dans un guet-apens, organisèrent et consommèrent un assassinat! » Oui, répond M. Aubé, des chrétiens ont fait cela! « quel miracle qu'il ne se fut pas trouvé au sein des masses chrétiennes un groupe pour concevoir et exécuter ce qu'on appelait, sans doute, l'arrêt de la vengeance divine. » (1). Faut-il dire que cette odieuse imputation est absolument gratuite? Stephanus et ses complices étaient-ils chrétiens? Certainement non, puisque c'étaient les amis de Domitien, et sa femme (2). Agissaient-ils au nom des chrétiens? On ne le voit nulle part, et l'on sait que Stephanus avait un motif personnel de craindre la colère de Domitien. Les chrétiens eurent-ils seulement connaissance du complot? Aucun historien ne le dit ni ne le laisse soupçonner. L'affirmer serait une pure inventien.

Qu'est devenue la critique si austère, si exigeante de M. Aubé? Où sont les témoignages contemporains, précis, authentiques, les seuls dont il se contente? Il n'en peut citer aucun, absolument aucun. Ah! c'est qu'ici il s'agit de frapper les chrétiens, et pour cela toutes les armes sont bonnes dans ses mains. Ce rhéteur doublé d'un sophiste est pire que les tyrans qui, au milieu d'horribles supplices, ôtaient la vie aux chrétiens. Il veut, lui, de propos délibéré, sans motif avouable, à l'aide de phrases froidement affilées et

(1) P. 185.
(2) Suet. *in Domit.* 12.

empoisonnées comme la flèche du barbare, non seulement les dépouiller de leur gloire, mais encore les déshonorer.

Après avoir consacré trente-cinq pages à prouver qu'il n'y avait pas eu de persécution contre les chrétiens sous Domitien, M. Aubé cite l'édit de Nerva, défendant les accusations de lèse-majesté et de vie judaïque, puis il ajoute : « Cet édit de Nerva, expressément marqué par l'abréviateur de Dion, parait indiquer que les rigueurs exercées contre les chrétiens ou les personnes suspectes de christianisme, soit par les ordres de Domitien, soit par l'initiative des légats ou des gouverneurs provinciaux, s'étaient multipliées singulièrement. Or, qu'il s'agisse ici des chrétiens, la chose parait peu contestable, si l'on veut considérer que la profession de pur judaisme n'avait pas été interdite sous le règne précédent ». Ces contradictions abondent dans le livre de M. Aubé, et dévoilent à chaque pas le parti pris de l'auteur.

Dom Louis Lévêque.

(*A Suivre*).

L'AUTORITÉ TRADITIONNELLE DES PÈRES ANTÉNICÉENS

Les articles que j'ai publiés l'an dernier dans la *Revue des sciences ecclésiastiques* (1) n'ont pas suffi pour relever toutes les erreurs historiques et théologiques répandues dans l'étude de M. l'abbé Duchesne sur *les Témoins anténicéens de la Trinite* (2). Je me suis attaché d'abord à démontrer que sa théorie sur le développement du dogme de la Trinité était contraire à la saine théologie, et qu'elle ne reposait sur aucun fondement historique. En même temps j'ai entrepris la discussion de ses jugements sur un certain nombre de Pères anténicéens; et je crois les avoir amplement justifiés de toutes les accusations portées contre eux avec une irrespectueuse légèreté. Je voudrais, en continuant ma critique, examiner les assertions de M. Duchesne sur la place que ces mêmes Pères tiennent dans la Tradition, et sur l'estime qu'on a faite de leur autorité au point de vue théologique, particulièrement en ce qui regarde la Trinité.

Qu'est-ce que la Tradition? Les Pères anténicéens attaqués par M. Duchesne en font-ils partie? L'Église leur a-t-elle toujours conservé leur rang et leur autorité dans la Tradition? Voilà les questions auxquelles se rattachera ce court travail.

(1) *La Consubstantialité et la Trinité*, nos d'avril, juin et août 1883.

(2) *Revue des Sciences eccl.*, no de décembre, 1882.

I.

Qu'est-ce que la Tradition? Le mot Tradition a deux sens dans le langage théologique.

En premier lieu, il signifie les vérités révélées non écrites, que les Apôtres ont reçues soit de la bouche de Jésus-Christ, soit de l'Esprit-Saint, et qui sont parvenues jusqu'à nous comme une chose qui se transmet de mains en mains. C'est la définition qu'en donne le concile de Trente (1).

Dans un autre sens il signifie le moyen par lequel, en dehors des saintes Écritures, les vérités révélées sont transmises et conservées dans l'Église. C'est en ce dernier sens qu'on l'entend ordinairement en matière de patrologie, et que je le prends ici.

On peut la définir : « L'enseignement universel de « la foi, en tant qu'il est, avec l'assistance du Saint-« Esprit, conservé soit dans le sentiment unanime des « gardiens de ce dépôt, soit dans la succession des « docteurs divinement établis, et aussi en tant qu'il se « manifeste dans la croyance publique et la vie de « toute l'Église (2). »

Ainsi entendue, la Tradition est donc l'organe complexe dans sa constitution, mais *un* par l'unité de son chef et par l'assistance du Saint-Esprit, qui conserve au dedans et qui exprime au dehors la foi de l'Église à toutes les vérités révélées, soit écrites, soit non écrites.

Cette Tradition est perpétuelle et constante dans

(1) *Concil. Trident.*, sess. IV.
(2) Franzelin, *De div. Tradit.*, S. I, c. II, Th. XI.

l'Église: elle a commencé d'exister le jour même où l'Église a commencé de vivre, et elle se continue à travers les siècles, pour durer jusqu'à la fin du monde.

Faisons ici une remarque importante qui a échappé à la sagacité de M. Duchesne : c'est que la Tradition que je viens de décrire, peut et doit être considérée à deux points de vue, dans le présent, et dans le passé.

En tant qu'elle existe actuellement et qu'elle s'exerce présentement, la Tradition est ce qu'on appelle « le magistère vivant de l'Église. » En tant qu'elle s'est exercée, que son action est passée, et qu'elle a laissé dans des monuments écrits les témoignages particuliers de la foi de l'Église à telle ou telle époque de l'histoire, elle s'appelle plus spécialement « la Tradition. »

La sagesse de Dieu a voulu, ainsi que le fait remarquer le cardinal Franzelin, que la Tradition eût ses monuments écrits comme la prédication apostolique a eu les siens, pour que les uns et les autres vinssent en aide à la prédication et au magistère vivant de l'Église (1). « Si on considère, dit-il, ces monuments en tant que leurs auteurs étaient des évêques, des pontifes, des conciles, ils constituaient le « magistère vivant » de leur époque, et étaient l'*organon princeps Traditionis;* mais à ne les considérer qu'en eux-mêmes, en tant qu'ils sont des monuments de l'antiquité, ils sont un secours et un moyen doctrinal nécessaire jusqu'à un certain point et connaturel à l'organe principal de la Tradition (2). »

(1) Ibid., S. II, c. I, Th. XIII. p. 169.
(2) Ibid., p. 171.

M. Duchesne ne fait point ces distinctions nécessaires ; aussi ne sait-on pas ce qu'il veut dire quand il parle de la Tradition. Tantôt il la confond absolument avec le magistère vivant, comme si ce magistère seul était « la vraie Tradition (1) » ; tantôt il semble l'identifier avec l'enseignement du Saint-Siège (2). Si ces choses sont identiques sous certains rapports, elles sont, sous d'autres, fort différentes.

On ne peut pas dire, d'une manière absolue, que la Tradition n'est pas autre chose que le magistère vivant de l'Église ; car, ainsi que je l'ai fait remarquer ci-dessus, la Tradition embrasse aussi bien le passé que le présent, tandis que le magistère vivant n'agit que dans le présent. Le magistère vivant, quoique permanent comme institution divine, est passager dans ses actes ; il rend témoignage de la foi de l'Église, il exprime cette foi au moment même où il s'exerce ; tandis que la Tradition, dont nous parlons ici avec tous les théologiens, est le témoignage de la foi des siècles passés, fixé dans des monuments écrits.

C'est donc se méprendre que de mettre la principale force de la Tradition dans le magistère vivant. Je laisse ici la parole à un savant professeur de théologie dont je reproduis les sages observations sur ce sujet : « La principale force de la Tradition est, dit-on, dans « le magistère vivant. — Si l'on veut dire que l'assis- « tance divine est promise et accordée premièrement « ou principalement au magistère vivant de l'Église, que « pour tout chrétien l'enseignement révélé, *considéré* « *au moment même où il se produit*, se manifeste « avant tout par la prédication ecclésiastique qui est

(1) *Les Témoins anténic.*, Revue cit. p. 524.
(2) Ibid., p. 525.

« la règle vivante de la foi, nous sommes d'accord;
« mais on doit aussi m'accorder que l'assistance divine
« ne s'arrête pas au magistère vivant, qu'elle forme
« aussi la foi des fidèles, qu'elle s'étend à l'ensei-
« gnement écrit qui se donne sous la surveillance de
« l'Église, en sorte que la Tradition écrite est en droit
« l'écho du magistère vivant, et que, *pour les âges*
« *suivants*, l'enseignement vivant d'une époque se
« constate principalement, tant qu'on s'en tient à la
« méthode rationnelle et historique, par la Tradition
« écrite. Qu'on lise les actes des anciens conciles et
« les ouvrages polémiques des Pères : on y verra
« comment on fait la preuve dite de Tradition (1). Pour
« établir cette preuve, les Pères ont-ils fait appel au
« magistère vivant de l'Église (2) ? Non, certainement.
« Le magistère vivant, tel qu'il se produit à l'époque
« où l'on vit, a une autorité qui est très grande, qui
« même est décisive pour des catholiques ; mais ce
« n'est point ce qu'on entend par la Tradition. Invo-
« quer le magistère vivant d'une époque déjà éloignée,
« c'est, au point de vue rationnel, assez ridicule : ce
« magistère n'existe plus comme tel ; il ne s'est sur-
« vécu que dans les institutions, les monuments, et
« surtout dans les écrits qui en sont l'écho fidèle.
« Aussi les Pères, dans leurs écrits polémiques, et
« les conciles généraux ne font pas autrement la
« preuve de Tradition qu'en citant à peu près uni-

(1) Cf. Petau, *de Incarnat.*, l. XIV, c. 15. On y trouvera un exemple de la manière dont se fait la preuve de Tradition.

(2) Cf. Franzelin, *de divin. Tradit.*, S. I, c. II, Th. X. — Saint Athanase dit aux ariens : « Nos quidem sententiam a Patribus ad « Patres transiisse demonstramus... Vos synodum insectamini, « quia videlicet non vestra sed illa definierit, quæ ab initio tra- « didere testes oculati, qui et ministri verbi fuere (*de Decret. Nicæn.* « n. 27). »

« quement les écrits de leurs devanciers. J'en conclus « que confondre la Tradition avec le magistère vivant, « c'est dénaturer l'idée même de Tradition, et affaiblir « la force de la preuve traditionnelle en sacrifiant un « de ses principaux appuis, c'est-à-dire l'unanimité « morale des témoignages. » On ne peut mieux faire ressortir et la fausseté et le danger de la théorie de M. Duchesne sur ce point si important de la théologie.

Mais ce n'est pas une moindre erreur de confondre la Tradition avec l'enseignement du Siège apostolique, comme le fait M. Duchesne dans le passage suivant de son travail : « Ainsi, dit-il, la vraie tradition, la tradition « hiérarchique, celle du magistère infaillible et vivant, « a suivi sa voie, sur la doctrine de la Trinité, en « dehors des singularités de ces écrivains (1). Ces « singularités, que chacun d'eux greffe d'une façon « ou de l'autre sur l'enseignement authentique, n'en- « gagent nullement la responsabilité de celui-ci (2). « On dira que ma distinction entre le magistère infail- « lible de l'Église et les auteurs particuliers résout en « effet bien des difficultés, mais qu'il n'est pas aisé de « montrer ce magistère agissant effectivement aux « premiers siècles et surtout agissant, dans la question « qui nous occupe, en un sens opposé aux étrangetés « doctrinales que j'ai signalées. A cela je répondrai « qu'il y en a au moins un exemple certain, clair et « connu de tout le monde, c'est la lettre du pape

(1) M. Duchesne parle ici des Pères anténicéens qui sont l'objet de ses critiques.

(2) Saint Augustin entend mieux la responsabilité du magistère de l'Église quand il dit : « Ecclesia... quæ sunt contra fidem..., non approbat, NEC TACET. »

« saint Denys à son homonyme Denys, évêque d'A-
« lexandrie (1). »

L'exemple cité par M. Duchesne détermine d'une manière nette et précise le sens qu'il donne à sa formule « la vraie tradition, la tradition hiérarchique, « celle du magistère infaillible et vivant ; » il veut dire le magistère du Pontife romain (2). Or il n'est pas nécessaire d'être bien fort théologien pour savoir que le magistère infaillible du Pontife romain n'est point ce qu'on appelle la Tradition

La Tradition est incessante dans son action, tandis qu'il peut se faire, et cela arrive le plus souvent, que le magistère du Siège apostolique n'ait point à s'exercer. Ce magistère est établi pour veiller à ce que la Tradition conserve sa pureté ; il ne peut ni approuver ni même souffrir son altération ; mais il ne se confond pas tellement avec elle, qu'elle n'existe qu'en lui. Les actes de ce magistère, en même temps qu'ils maintiennent la Tradition, en deviennent une partie intégrante ; et ce que j'ai dit ci-dessus de la Tradition écrite, s'applique aux actes du Saint-Siège qui font foi de la croyance de l'Église à l'époque où ils se sont produits ; mais le Saint-Siège n'a pas sa Tradition à lui, pas plus qu'il n'est lui seul le magistère vivant et infaillible ; autrement il faudrait dire que quand le Pape se tait, il n'y a pas dans l'Église d'enseignement infaillible.

La distinction que M. Duchesne propose de faire « entre le magistère vivant et infaillible et les soi-« disants Pères anténicéens, » distinction que Bossuet n'a pas eu l'esprit d'imaginer, est donc une dange-

(1) Revue cit. p. 524-525.
(2) Cf. Revue cit. p. 536.

reuse chimère. Elle ne peut subsister qu'en bouleversant toutes les notions reçues en théologie sur la Tradition, en subordonnant la Tradition écrite au magistère vivant dont elle est l'appui, et en confondant celui-ci avec l'autorité doctrinale du Saint-Siège qui n'en est que le régulateur suprême.

Revenons donc à la définition que le cardinal Franzelin nous a donnée de la Tradition, et voyons quelle place y occupent « les soi-disants Pères anténicéens. »

M. Duchesne met résolument un bon nombre de ces Pères en dehors de la Tradition, en ce qui regarde le dogme de la Trinité : il sacrifie tous les apologistes avec leur chef saint Justin, puis Tertullien, saint Hippolyte, Clément d'Alexandrie, Origène et saint Denys d'Alexandrie. Il affirme que « la vraie tradition... a « suivi sa voie, sur la doctrine de la Trinité, en dehors « des singularités de ces écrivains. »

Examinons si M. Duchesne a de bonnes raisons pour mettre tous ces Pères en dehors de la Tradition.

Si l'on considère la Tradition en tant qu'elle est le magistère vivant et universel de l'Église, qui s'exprime par la parole des pasteurs, des docteurs, et même par la foi des fidèles, il est téméraire de contester que les Pères anténicéens y aient joué un rôle important. Les uns ont enseigné en qualité de pasteurs, les autres ont écrit comme docteurs ; ils ont tous fait partie plus ou moins considérable de la Tradition entendue dans le sens que je viens de dire.

Mais si nous envisageons la Tradition dans ses monuments écrits, les ouvrages des Pères anténicéens prennent une importance bien plus grande : ils sont, en effet, les témoins de la foi de l'Église : c'est dans

leurs écrits que nous voyons ce qu'on croyait de leur temps. « Les écrits des Pères, dit le cardinal Franzelin, « tiennent le premier rang dans les monuments ecclé- « siastiques; c'est par eux que nous connaissons la « foi de l'Église à l'époque où ils ont été composés (1). » Cette proposition porte avec elle un caractère d'évidence historique. Les écrits des auteurs chrétiens nous permettent de juger de la foi de leur époque, avec la même certitude que les écrits des stoïciens nous permettent de reconstruire leur système philosophique.

II.

Les Pères anténicéens font donc partie de la Tradition, dans toute l'extension de la signification de ce mot. Leur autorité, à ce point de vue, n'a d'autres limites que celles qui lui auraient été imposées par un jugement doctrinal de l'Église. Au centre et à la tête de cet organisme vivant qui s'appelle le magistère de l'Église, il y a une magistrature suprême qui a la charge principale de veiller à la pureté de la doctrine : c'est le Saint-Siège. En union avec lui, les docteurs sont les témoins authentiques de la Tradition (2) ; ils ne peuvent se mettre en opposition avec lui sans s'égarer. De cette autorité suprême en laquelle se résume l'Église, on peut dire ce que saint Augustin disait de l'Église elle-même : « *Ecclesia Dei inter multam pa-* « *leam, multaque zizania constituta, multa tolerat;* « *et tamen, quæ sunt contra fidem vel bonam vitam,* « *non approbat, nec tacet, nec facit* (3). »

(1) *De Div. Tradit.* S. II, c. I, Th. XIII.
(2) Ibid.
(3) *Epist.* 55, *ad Januar.* n. 35.

Or je défie M. Duchesne de prouver qu'aucun pape ait condamné aucun des Pères anténicéens au sujet de sa doctrine touchant la Trinité. Il l'affirme dans son travail, il soutient que les Pères auxquels il attribue des opinions erronées sur la Trinité ont eu affaire au Pape. Il les partage en deux classes : les Occidentaux et les Alexandrins ; et voici comment il essaie d'établir que les uns et les autres ont subi les censures du Pontife romain :

« Eh bien, dit-il, ces deux groupes de docteurs, ces « deux systèmes théologiques, ont eu, l'un après « l'autre, affaire au Pape. Le premier groupe qui « comprend Justin, Tatien, Athénagore, Théophile, « Tertullien, Hippolyte, l'auteur des *Philosophumena* « et Novatien, et dont le système consiste à admettre « avec plus ou moins de précision la théorie du double « état du Verbe et de sa génération temporelle, « théorie qui, traitée par une sévère logique, conduit « au sabellianisme ou au trithéisme, ou encore à ces « deux hérésies à la fois, ce groupe s'est heurté au « pape Calliste (1). »

Voici les preuves qu'en donne M. Duchesne ; je le copie textuellement :

« Que la théologie de l'auteur des *Philosophumena*, « considérée comme suspecte et traitée de dithéisme « par le pape Calliste, soit identique à celle de saint « Hippolyte, c'est une chose que personne ne nie. « Cette identité est même devenue un argument pour « établir que saint Hippolyte et l'auteur des *Philoso-* « *phumena* ne forment qu'une seule et même per- « sonne. Jusqu'ici je n'ai point admis l'identité des « personnes, mais, quant à la théologie, elle me paraît,

(1) Revue cit. p. 526 et 527.

« en effet, absolument la même. Maintenant, que la « théorie de saint Hippolyte soit la même que celle « de Tertullien, cela est si vrai que l'on se demande « lequel a copié l'autre. Les mots eux-mêmes se « retrouvent souvent en passant du fragment contre « Noët au traité contre Praxéas... Quant aux quatre « apologistes et à Novatien, la similitude est la même, « sauf quelques obscurités chez saint Justin et chez « Athénagore.

« Mais les apologistes et Novatien ont écrit en des « temps où les controverses trinitaires n'étaient point « agitées sur l'horizon de Rome. Le point de contact « entre la théorie commune et l'enseignement officiel « de l'Église romaine doit donc être cherché au temps « où ces controverses passionnaient les esprits dans « la capitale de l'Empire et où les papes étaient mis « en demeure de s'en préoccuper. Des trois person- « nages contemporains de Calliste, Tertullien, Hippo- « lyte et l'auteur des *Philosophumena*, si tant est que « ces deux derniers soient différents, le troisième a été « le plus à portée de s'entendre dire ses vérités. Ter- « tullien vivait en Afrique et dans le schisme ; Hippo- « lyte, s'il est distinct de l'auteur des *Philosophumena*, « se tenait tranquille dans les moments délicats. C'est « l'auteur des *Philosophumena* qui a reçu le coup ; « les deux autres l'ont un peu senti, mais enfin c'est « lui qui l'a reçu. Ceci suffit pour le groupe occi- « dental, sur la doctrine duquel nous avons ainsi une « hypothèque bien établie (1). »

Si M. Duchesne a écrit « hypothèque, » son hypothèque n'est guère solide ; hypothèse vaudrait mieux, eu égard à la fragilité du fonds sur lequel il bâtit.

(1) Revue cit., p. 528.

Voyons, en effet, par quelle suite de raisonnements notre critique, si sévère et si exigeant vis-à-vis de nos traditions historiques, en vient à prononcer contre les Pères anténicéens occidentaux cette grave sentence : la doctrine trinitaire de ces Pères a subi la censure des pontifes romains. Une affirmation de cette conséquence suppose la constatation de faits authentiques, irréfragables, sur lesquels elle s'appuie, et qui lui donnent l'autorité de l'histoire.

Rien de semblable dans l'argumentation de M. Duchesne. Tout son raisonnement se réduit à ceci : le pape Calliste a eu une parole de blâme pour la théorie trinitaire de l'auteur des *Philosophumena;* or cette théorie est celle de saint Hippolyte, de Tertullien et des apologistes; ils sont donc tous frappés dans la personne de l'auteur des *Philosophumena.* Très-bien; mais qu'y a-t-il de vrai dans toutes ces affirmations?

1° Est-ce le pape Calliste qui a blâmé l'auteur des *Philosophumena?* Ne serait-ce point un autre Calliste, chef de secte, représenté dans les *Philosophumena* comme livré à l'hérésie des patripassiens et des sabelliens? Les raisons ne manqueraient pas pour donner une grande probabilité à ce sentiment. S'il n'est pas hors de doute qu'il s'agisse ici du pape Calliste, on voit tout de suite ce que vaut l'argumentation de M. Duchesne.

2° Mais, en supposant que le pape Calliste soit mis en scène par l'auteur des *Philosophumena,* et que l'accusation d'hérésie, dirigée contre lui, ne soit qu'une abominable calomnie ; la qualification de « dithéiste, » donnée par Calliste à l'auteur des *Philosophumena* et à ses partisans, impliquerait-elle le blâme de la théologie trinitaire de saint Hippolyte? Nullement. M. Duchesne dit que « personne ne nie l'identité des deux

« théologies ; » il se trompe : cette identité a été niée dans cette revue même, et la négation a été appuyée d'assez bonnes preuves (1). L'auteur des *Philosophumena* ne dit mot de la Trinité; il ne parle pas du Saint-Esprit et il semble regarder le Verbe comme un dieu créé, un dieu d'une nature intérieure, puisqu'il dit à ses lecteurs : « Si Dieu avait voulu, il aurait pu « vous faire dieu; vous en avez un exemple dans le « Verbe (2). » Saint Hippolyte, au contraire, et tous ses devanciers professent la consubstantialité et la coéternité du Verbe (3).

Ainsi la majeure du syllogisme de M. Duchesne est douteuse ; la mineure est fausse; que peut valoir la conclusion ? Le lien par lequel il voulait unir la théorie dithéiste de l'auteur des *Philosophumena* avec la doctrine de saint Justin sur la Trinité, se brise entre ses mains (4).

Le premier groupe des Pères n'a donc point eu affaire au Pape. Avant de passer à l'examen des aventures théologiques du second groupe, j'attirerai l'attention de mes lecteurs sur le singulier rôle que M. Duchesne fait jouer à la papauté dans toute cette affaire. Dès l'an 150 saint Justin avait répandu à Rome

(1) *Revue des sc. eccl*, n° d'avril 1882. « *Saint Hippolyte est-il l'auteur du livre des* Philosophumena?

(2) *Philosoph.* l. X, n. 33.

(3) Voy. dans la *Revue* de 1883, mon troisième article sur *la Consubstantialité et la Trinité.*

(4) M. Duchesne aurait encore à expliquer comment le pape Calliste a pu taxer de dithéisme une théorie qui conduit au trithéisme. Il est vrai que cette théorie a besoin d'être « traitée par « la sévère logique » qui a fait découvrir à M. Duchesne dans les écrits de saint Justin « trois hypostases divines, plus ou moins hiérarchisées mais non consubstantielles. (*Leçons lithogr.*, p. 210).»

même ses prétendues erreurs ; et sa doctrine, enseignée par ses disciples, loin de tomber en défaveur, était devenue, à l'époque de Calliste, M. Duchesne l'avoue, « la théorie commune (1). » Il dit ailleurs, en parlant de ce système, « qu'il avait pour lui non-seule-« ment le suffrage des maîtres anciens, Justin, Tatien, « Athénagore, Théophile, mais encore l'approbation « des meilleurs esprits contemporains (2). »

Ne serait-ce pas une chose étrange, si elle était vraie ? Quoi ! le magistère vivant de la papauté, sur lequel M. Duchesne fait reposer toute la force de la Tradition, se serait si bien acquitté de sa charge, que le système de saint Justin stigmatisé d'une affinité logique avec le trithéisme, était devenu la théorie de tout le monde, du commun des fidèles aussi bien que des meilleurs esprits ? Et les papes supportaient cette invasion de l'erreur? Et ils n'étaient « mis en demeure de s'en « préoccuper (3) » qu'à l'époque de Calliste ? On croit rêver en lisant de telles énormités.

Comment M. Duchesne peut-il supposer que « la « théorie commune » des docteurs chrétiens ait été en contradiction avec l'enseignement officiel de l'Église ? Sur quels faits se fonde-t-il pour affirmer que les controverses trinitaires n'existaient pas à Rome avant Calliste, tandis que les monuments des deux premiers siècles sont tout remplis des luttes de l'Église contre les modalistes patripassiens et sabelliens? Comment peut-il dire que les papes « n'ont pas été « mis en demeure de se préoccuper » de ces questions avant l'an 220 ? Une discussion qui durait depuis

(1) Revue cit. p. 527.
(2) *Leçons lithogr.* p. 267.
(3) Revue cit. p. 527.

soixante-quinze ans pouvait-elle les laisser indifférents ?

Ce qu'il faut conclure de tout ce que nous venons de discuter, c'est que la doctrine trinitaire des Pères occidentaux n'a été « la théorie commune » que parce qu'elle était l'expression de la foi de l'Église : que c'est à ce titre que « les meilleurs esprits » l'ont enseignée ; que jamais elle n'a été condamnée par les papes, ni directement, ni indirectement. Ils ont condamné le modalisme dès son apparition, mais ils n'ont pu blâmer les docteurs qui tout en distinguant et en subordonnant les personnes divines, ont expressément professé leur consubstantialité.

Le premier groupe des Pères mis en cause par M. Duchesne, le groupe des Occidentaux dont saint Justin et Tertullien sont les deux principaux personnages, n'a donc point eu à subir ni la condamnation, ni la censure du Pontife romain pour ses doctrines sur la Trinité.

Passons au second groupe, celui que M. Duchesne désigne sous le nom des Alexandrins, et où il réunit Clément, Origène et Denys. Les lecteurs de la *Revue* ont pu se convaincre de la parfaite orthodoxie de ces trois Pères en lisant ce que j'ai écrit à ce sujet dans les numéros de juillet et d'août 1883.

Ce groupe, dit pourtant M. Duchesne, « s'est heurté au pape « Denys. » Vous demandez à notre critique de vouloir bien donner quelque bonne preuve de son affirmation ; vous êtes trop exigeant : « Inutile d'insister, dit-« il, sur le groupe alexandrin. Même en négligeant les « rapports obscurs entre Origène et le pape Fabien, la « lettre du pape Denys suffit à nous fixer sur la façon « dont le langage des docteurs alexandrins était jugé

« à Rome. Ce que le pape reproche à Denys n'est pas « autre chose que ce que l'on a tant reproché à Ori- « gène : distinction exagérée des hypostases divines, « subordination du Fils au Père, conception affaiblie « de la divinité du Verbe. *Quid adhuc egemus tes- « tibus* (1) ? » s'écrie en finissant M. Duchesne ; il ne pouvait mieux dire, puisqu'il condamne des innocents.

Il n'y a rien, en effet, de sérieux dans les faits qu'il allègue, rien qui prouve que les docteurs alexandrins aient été frappés, ni même blâmés par les papes. Parce qu'Origène se croyant injustement accusé sur un point de doctrine que nous ne connaissons pas, en appelle au jugement du pape Fabien, vous en concluez que le pape l'a condamné. Il me semble qu'en l'absence de toutes preuves contraires, la confiance avec laquelle Origène mettait sa cause entre les mains du pape est une présomption en sa faveur ; mais non, M. Duchesne appelle cela « se heurter au pape. » Denys d'Alexandrie dénoncé par quelques-uns de ses diocésains qui avaient mal interprété son langage, s'explique auprès du pape Denys de la manière la plus satisfaisante ; lui aussi « s'est heurté au pape. » Mais Clément d'Alexandrie qui n'a ni appelé au pape, ni été appelé par le pape pour justifier sa doctrine, comment pouvez-vous dire qu'il « s'est heurté au pape? » Sans doute, en sa qualité d'alexandrin, il s'est heurté au pape dans la personne d'Origène, comme saint Justin dans la personne de l'auteur des *Philosophumena ?* En vérité, votre critique est aussi leste qu'elle est injuste ; c'est elle qui se heurte aux données de l'histoire et aux principes du sens commun. Non les papes Calliste et Denys n'ont point « flétri (2) » les Pères, ainsi que

(1) Revue cit. p. 527.
(2) Ibid. p. 528.

vous l'affirmez ; c'est vous qui essayez de ternir leur mémoire par des flétrissures dont vous porterez seul la responsabilité.

La doctrine des Pères anténicéens sur la Trinité n'a donc été l'objet d'aucun blâme, ni direct ni indirect, de la part de l'autorité suprême, dont la mission est de veiller avec un soin jaloux à la conservation du dépôt qui lui a été confié par Jésus-Christ, et qui, bien loin d'approuver l'erreur, ne peut ni la tolérer ni même garder le silence devant elle : « Nec tacet. » Sa conduite vis-à-vis des Pères est donc une preuve manifeste de leur orthodoxie, ou bien il faudrait dire que l'autorité suprême a failli à son devoir, et que la règle de la foi ne se trouve pas plus dans le magistère infaillible que dans la Tradition.

Cette conséquence est signalée avec non moins de de vigueur que de clarté dans les réflexions suivantes d'un de mes honorables correspondants, le même que j'ai déjà cité : « Que M. Duchesne, dit-il, veuille bien « se rappeler, *d'une part*, que toujours les fidèles « doivent connaître et croire les principaux mystères, « que sur ce point l'enseignement de l'Église doit « toujours être suffisamment précis pour sauvegarder « au moins la substance du dogme, que cet enseigne- « gnement ne peut être dit suffisamment complet et « efficace s'il ne combat aussi l'erreur qui viendrait « à se produire en opposition avec ces mêmes vérités, « que ce même magistère de l'Eglise doit être exact « et vigilant *à Rome* plus que partout ailleurs ; — « *d'autre part*, que saint Justin, quoique né en Sa- « marie, a longtemps vécu à Rome, qu'il a tenu école « dans cette ville où il était très en vue, pour parler « le langage du jour, que si dans ses Apologies il n'a

« pas été l'avocat *officiel* de l'Église romaine, comme « quelques-uns l'ont cru, on ne peut guère contester « qu'il n'ait été autorisé par ses supérieurs hiérar- « chiques à traiter des matières qui tombaient sous la « discipline du secret, qu'il est mort dans la commu- « nion de l'Église après avoir mérité l'honneur du « martyre, qu'on ne voit nulle part qu'il ait reçu le « moindre blâme pour sa doctrine, qu'il a même été « loué et honoré constamment pour ses vertus et ses « écrits, enfin que son culte a été étendu dernièrement « à toute l'Eglise (et l'on sait combien difficilement « Rome accorde cette faveur aux saints qui ont écrit).

« Maintenant je dis que si un saint se présentant à « nous dans ces conditions et réunissant tous ces avan- « tages a pu errer dans les dogmes fondamentaux, « nous pourrons encore avoir çà et là *quelques* témoins « fidèles, mais l'autorité de la Tradition elle-même « devient incertaine. Et si M. Duchesne me répond « que le « magistère vivant » est là pour tout sauve- « garder, je lui répondrai à mon tour au lieu et place « des rationalistes : Beau magistère en effet que le « vôtre ! il est si précis, même sur les principaux « mystères, que les plus habiles n'y voient rien, si « vigilant et si sûr de lui-même qu'il laisse à ses côtés « l'erreur se produire avec éclat, non seulement sans « réclamer, mais encore sans craindre de se compro- « mettre en accordant les marques de sympathie les « moins contestables à ceux qui se sont faits, sciem- « ment ou non, les maîtres de l'erreur. Soyez donc « logique, une bonne fois, et mettez avec moi le magis- « tère vivant et la Tradition écrite dos à dos. »

III.

Nous venons de voir que l'autorité traditionnelle des Pères anténicéens n'a subi aucune atteinte pendant les trois premiers siècles de l'Église; l'opinion de M. Duchesne sur la réprobation dont leur doctrine aurait été l'objet de la part du Saint-Siège, est absolument dénuée de preuves; elle n'est ni vraie, ni même vraisemblable, malgré toutes les magistrales affirmations de son auteur.

M. Duchesne est-il plus exact dans le tableau qu'il nous fait du discrédit dans lequel les mêmes Pères seraient tombés pendant la période du moyen âge? A l'entendre, leurs destinées n'auraient pas été glorieuses ; c'est, à partir du troisième ou du quatrième siècle, l'indifférence, le mépris ou le blâme qui s'attache à leurs œuvres.

Après avoir fait grand étalage de sa vaste érudition paléographique et constaté, ce qui n'a rien de surprenant, qu'un petit nombre de manuscrits des apologistes a survécu aux catastrophes qui ont anéanti tant de monuments de la haute antiquité chrétienne, M. Duchesne se croit fondé à formuler les trois conclusions suivantes que je transcris textuellement (1) :

« 1° Les œuvres des apologistes du deuxième siècle « ont été inconnues, ou à peu près inconnues au « monde grec et au monde latin, depuis la fin du troi- « sième siècle.

« 2° Jamais, au grand jamais, on ne les a citées, « jamais on n'a invoqué le témoignage de leurs

(1) Revue cit. p. 521.

« auteurs dans les grandes controverses trinitaires du « quatrième siècle et dans les livres théologiques des « siècles suivants.

« 3° Aussitôt qu'après ce long oubli, ils ont réapparu « au jour de la publicité, la théologie, dans la per- « sonne de Petau, leur a fait leur procès (1). »

« Ou *inconnus* ou *blâmés*, telle est la fortune de « nos auteurs pendant tout le moyen-âge, ou, pour « mieux dire, depuis le quatrième siècle (2). »

Examinons la valeur de ces conclusions.

Les Pères apologistes ont-ils été inconnus depuis la fin du troisième siècle, et l'usage restreint qu'on a fait de leurs écrits peut-il être invoqué comme une preuve du peu d'estime où ils étaient tombés?

Il y a, ce me semble, une certaine témérité à affirmer que les écrits authentiques des apologistes ont été inconnus pendant le moyen-âge. Pour ne parler que de saint Justin, il était si peu inconnu, qu'on transcrivait encore ses œuvres en l'an 1363 : c'est, en effet, la date que porte le manuscrit qui les contient. Evidemment ce manuscrit suppose l'existence d'un ou de plusieurs autres qui ont servi pour la copie, et qui ont péri par l'injure du temps ; et si on transcrivait encore au quatorzième siècle les œuvres de saint Justin, c'est qu'on y attachait une grande importance (3).

(1) Nous avons révisé ce procès, et montré, pièces en mains, comment le juge des Pères, mieux instruit de leur cause, est devenu leur avocat.

(2) Revue cit., p. 523.

(3) Le *Discours aux Grecs* et le *Livre de la Monarchie,* que plusieurs critiques attribuent à saint Justin, se trouvent le premier dans douze et le second dans quatre manuscrits. Athénagore est transcrit du Xe au XVIe siècle, en vingt-six manuscrits; Tatien dans trois du Xe et du XIIe siècle.

Il n'est pas moins téméraire de prétendre que les apologistes n'ont point été cités par les auteurs des siècles suivants. Qu'en sait-on? les monuments dans lesquels il aurait été fait mention de ces écrits ont pu périr comme tant d'autres. L'affirmation de M. Duchesne a donc un caractère trop absolu, même en l'absence de toute preuve contraire.

De plus, il n'est pas exact de dire que les Pères apologistes n'ont point été cités à partir de la fin du troisième siècle.

Saint Athanase, à propos du culte d'Antinoüs, cite un passage de saint Justin (1) qui est reproduit par Eusèbe (2) et par plusieurs autres écrivains (3). On trouve aussi, M. Duchesne le reconnaît, plusieurs passages des *Apologies* et du *Dialogue contre Tryphon* dans une collection de textes rédigée au VIIe siècle sous le titre de *Loca sanctorum parallela.*

En ce qui regarde le culte qu'on croyait avoir été rendu par les Romains à Simon-le-Magicien, saint Cyrille de Jérusalem (4), saint Epiphane (5), saint Augustin (6) et Théodoret (7) ont suivi saint Justin.

Saint Justin et saint Hippolyte ont été cités, au VIIe siècle, dans le concile de Latran, sous le pape Martin I (8).

Photius a certainement lu les ouvrages authentiques de saint Justin. M. Duchesne dit à ce sujet : « Photius,

(1) *Contra gentes* ; le texte cité est de la première Apologie.
(2) *Hist. eccl.*, l. IV, c. 8.
(3) Cf. Otto, *S. Justin.* opp. ; t. I, p. 76.
(4) *Catech.* VI.
(5) *Advers. hæres.* 21.
(6) *De hæres.* 1.
(7) *Fabul. hær.* I, c. 1.
(8) Hardouin, III. p. 858.

« dans sa célèbre bibliothèque, parle des œuvres de « Justin d'après Eusèbe. Son appréciation personnelle « est fondée sur la lecture de trois ouvrages qu'il « cite expressément. Ce sont trois ouvrages apocry- « phes ; aucun d'eux ne remonte au-delà du cinquième « siècle (1). » Rien de moins exact ; Photius écrit : « J'ai lu du martyr Justin l'*Apologie pour les chré- « tiens* (2). » Voilà bien un ouvrage authentique du saint docteur. Photius ajoute : « καὶ κατὰ Ἑλλήνων « καὶ κατὰ Ἰουδαίων. » Ces derniers mots me paraissent indiquer l'*Exhortation aux Grecs* et le *Dialogue avec Tryphon*, qui est le seul ouvrage où saint Justin fasse de la controverse avec les Juifs. Photius paraît également avoir lu le traité authentique de saint Justin *contre les hérésies*, puisqu'il en fait grand cas et en recommande la lecture. Les indications de M. Duchesne sont peu sûres.

Saint Justin est encore cité avec éloges par Jean d'Antioche (VIe S.), André de Césarée (VIe S.), Léonce de Byzance (VIIe S.), et Œcumenius (Xe S.) (3).

Les *Commentaires sur les Évangiles*, de Théophile d'Antioche, ont été largement mis à contribution par saint Jérôme et plusieurs autres Pères.

Les écrits des Pères apologistes ne sont donc pas tombés dans l'oubli (4). S'ils sont beaucoup moins cités, surtout dans les controverses trinitaires, que les Pères du quatrième et du cinquième siècles, on en peut donner plusieurs excellentes raisons. La première, c'est que la période des persécutions étant passée, le paganisme abattu, la controverse apologétique n'avait

(1) Revue cit. p. 519.
(2) *Biblioth.* Cod. 125.
(3) Cf. Otto, *S. Justin. opp.* t. II, p. 248, 249, 251.
(4) Nous avons vingt-six manuscrits de l'*Apologie* d'Athénagore.

plus sa raison d'être et les arguments dont s'étaient servis les Pères ne trouvaient plus actuellement leur emploi; les écrits apologétiques de saint Justin perdaient par là même une partie de leur importance. La seconde, c'est qu'il était tout naturel que dans les controverses trinitaires, on citât de préférence les Pères qui avaient fait du dogme de la Trinité une étude plus approfondie. Sans mettre en doute l'orthodoxie de saint Justin, on doit reconnaître que la question de la Trinité a été traitée avec plus d'ampleur et de précision par saint Athanase. Il n'est donc pas étonnant que l'Église ait laissé sur ce point les écrits des apologistes qui n'en ont parlé qu'incidemment, ou que d'une manière incomplète, pour citer des Pères comme saint Athanase, saint Basile, saint Hilaire, que la nécessité des temps avait forcés à épuiser l'étude du dogme de la Trinité, et pour lesquels la sophistique de l'erreur n'avait point de secrets.

D'ailleurs, comme le remarque Petau(1), dans les conciles d'Ephèse et de Chalcédoine, on faisait la preuve de Tradition en citant quelques Pères seulement et presque toujours d'une époque assez récente. Un critique de la nouvelle école dirait : C'est fausser la méthode; ce n'est pas sérieux. Et pourtant les Pères d'Ephèse et des autres conciles, comme plus tard Bossuet dans ses *Avertissements* et ailleurs, ont cru ce procédé correct. C'est qu'ils avaient des principes que certains docteurs semblent avoir oubliés : à leurs yeux l'Eglise étant indéfectible et ayant pour note *constante* l'apostolicité et l'unité de la doctrine, son enseignement d'aujourd'hui nous répond de celui d'hier, les Pères du quatrième et du cinquième siècle répondent pour ceux

(1) *De Incarnat.* l. XIV, c. 15.

du troisième et du second; un Père célèbre, pris à quelque époque que ce soit, est un garant suffisant de la foi et de l'enseignement de l'Église. Voilà pourquoi au sein des conciles, après quelques courtes citations qu'on ne va pas chercher bien loin, on ne craint pas d'affirmer solennellement : Telle est la foi de l'Église; — ainsi pensent les Pères. Voilà pourquoi encore saint Athanase, saint Augustin, sans parler des autres, n'hésitent pas à dire que tous les Pères anténicéens ont professé sur le Verbe la même doctrine qui a été reçue à Nicée.

Pour terminer cette réponse, je citerai un fait incontestable, avoué par M. Duchesne et qui prouve que le silence relatif qu'il signale au sujet des écrits des apologistes n'est point un indice d'indifférence ou de mépris, et que jamais ces Pères n'ont cessé de jouir de l'estime de toute l'Église. Le nom de saint Justin était en si grand honneur, à l'époque même où M. Duchesne nous le montre oublié, que des écrits qui ne sont pas de lui jouissaient de la plus grande réputation, uniquement parce qu'ils portaient son nom. Les *vingt-trois* manuscrits de l'*Expositio orthodoxæ fidei* dont M. Duchesne constate l'existence, sont un témoignage irréfutable de l'autorité dont jouissait saint Justin du Xe au XVIe siècle, époque de laquelle sont tous ces manuscrits.

L'auteur de ce traité, en mettant sous le nom de saint Justin, une *Exposition de la foi orthodoxe sur la sainte et consubstantielle Trinité*, ne pouvait proclamer plus hautement qu'il ne l'a fait, l'estime qu'il professait pour la doctrine trinitaire de saint Justin; et il a eu pour complices de son estime et de son admiration tous les théologiens qui ont fait trans-

crire son livre pendant six cents ans, dans tout l'Orient.

Voilà comment « le saint apologiste est resté à peu « près aussi inconnu au monde byzantin qu'au moyen- « âge(1). » C'est une chose assez étrange et difficile à expliquer pour M. Duchesne, que saint Justin ait joui d'une réputation si mal fondée, et que « le théologien inexact, » comme il dit, ait été choisi pour patron « de tant d'écrits orthodoxes. » C'est, paraît-il, un des privilèges de la critique moderne de se jouer dans la solution des problèmes les plus difficiles : je lui propose celui-là.

IV.

On ne peut soutenir, nous venons de le voir, que les Pères apologistes aient été inconnus pendant le moyen-âge; bien moins encore peut-on prétendre que l'usage restreint de leurs écrits implique un blâme quelconque de leurs doctrines.

Cependant M. Duchesne veut qu'ils aient été à la fois « inconnus et blâmés », ce qui paraîtrait assez paradoxal si nous ne savions par quelle habileté de prestidigitateur M. Duchesne fait que les morts sont battus sur le dos des vivants. Calliste frappe l'auteur des *Philosophumena*, et M. Duchesne constate qu'il a meurtri les apologistes; de même saint Justin a dû recevoir quelque mauvais coup de la main d'un célèbre inconnu qui voulait écraser l'arianisme sur le dos de Tatien. Je n'invente rien; écoutons notre auteur : c'est ainsi qu'il va nous prouver que les apologistes ont été

(1) Revue cit. p. 520.

blâmés par tons les théologiens soit byzantins, soit Occidentaux. Commençons par les byzantins.

« Je disais tout à l'heure, écrit-il, que sur les quatre « manuscrits qui ont, à notre connaissance, contenu « l'apologie de Tatien, il y en a trois qui sont des « copies d'un quatrième. Ce dernier est à la biblio- « thèque nationale où il porte le numéro 451. Il fut « exécuté en 914 pour Aréthas, archevêque de Césarée, « savant prélat et grand amateur de livres. Or dans ce « manuscrit, original des trois autres, le cahier qui « contenait Tatien a été arraché. Est-ce en haine de « cet auteur, notoirement classé parmi les hérétiques? « Peut-être une note écrite en marge de son traité « par Aréthas lui-même, et dont les copies nous ont « transmis la teneur, n'a-t-elle pas été étrangère à « cette exécution. Cette scholie marginale est en « regard du passage de Tatien sur la génération du « Verbe. « Cet auteur, dit Aréthas, n'est pas bien « dégagé des sottises ariennes. » Suit une dissection « de la théorie de Tatien, assez semblable à celle de « Petau ; à mesure que le théologien grec avance dans « son étude, il devient de plus en plus sévère. « Tatien « est *plus impie que les ariens*... il ne rougit pas « d'abaisser le Fils au rang des créatures..... il blas- « phème ! »

« Aréthas, je l'ai dit, est un homme instruit et l'un « des plus hauts dignitaires de l'église grecque. La « note qu'il inflige à la théorie de Tatien est évidem- « ment l'expression de la théologie de son temps. Son « jugement rappelle tout à fait ceux de Photius son « contemporain sur les excentricités doctrinales de « Clément d'Alexandrie et d'Origène. Il est bon de « remarquer que cette note passa avec le texte de « Tatien, comme une sorte de censure, dans les ma-

« nuscrits qui le propagèrent. D'autre part, le système « de Tatien, tout le monde est d'accord là-dessus, ne « diffère point de celui de saint Justin. *Il serait curieux « de savoir* si l'archevêque de Césarée eût osé faire « une semblable critique de la théorie du Logos, en « marge d'un livre de saint Justin. Le martyr, l'apo- « logiste, l'auteur supposé de tant d'écrits orthodoxes, « aurait-il protégé le *théologien inexact?* On ne peut « le dire, car l'unique manuscrit que nous ayons de « saint Justin ne vient point de la bibliothèque « d'Aréthas(1). »

En résumé, Aréthas, prélat instruit et représentant l'opinion de son temps, a qualifié d'*arienne* et d'*impie* la théorie de Tatien sur le Verbe. Or cette théorie est la même que celle de saint Justin; donc..... saint Justin et les apologistes ont été universellement blâmés par les théologiens byzantins.

M. Duchesne construit des forteresses sur une pointe d'aiguille. Quand la note en question aurait été écrite « par Aréthas lui-même, » (ce qui est fort douteux, puisque le manuscrit 451, écrit pour lui, n'est pas écrit par lui), en vertu de quelle logique peut-on affirmer que « cette note infligée à Tatien par Aréthas « est *évidemment* l'expression de la théologie de son « temps? » Je ne sache pas que la science théologique d'Aréthas ait été si universellement reconnue de ses contemporains qu'on ait pu dire de lui, comme on l'a dit de Suarez, qu'en lui on entend toute l'école. Et d'ailleurs l'identité que la note établit entre la doctrine trinitaire de Tatien et l'arianisme, prouve que son auteur était d'une force assez médiocre en théologie(2).

(1) Revue cit., 521-22.
(2) M. Duchesne est obligé de reconnaître que l'auteur de la note

Mais ce qui renverse tout le raisonnement de M. Duchesne, c'est que la fameuse note qui doit condamner avec Tatien saint Justin lui-même, n'est point du tout l'œuvre d'Aréthas. Demandez à la bibliothèque nationale le manuscrit grec 451, exécuté pour ce personnage, et parcourez-le : vous y trouverez, au feuillet 187, une lacune qui interrompt l'*Exhortation aux Gentils* de saint Justin, au chapitre 36. Une note écrite d'une autre main, au quatorzième siècle, indique la perte de quatre cahiers, c'est-à-dire de trente-deux feuillets, sans donner aucune désignation de ce qui y était contenu.

Peut-on prouver que ces feuillets perdus contenaient précisément l'ouvrage de Tatien et non pas autre chose? Nullement ; et il est certain que cet ouvrage n'aurait pas suffi à remplir les trente-deux feuillets qui manquent, car ils n'en occupent que vingt dans le manuscrit 174 dont je parlerai tout à l'heure.

Peut-on affirmer que ce sont seulement les cahiers qui contenaient Tatien qui ont été arrachés? Bien moins encore, puisque le premier cahier qui manque donnait les derniers chapitres de l'*Exhortation aux Gentils* de saint Justin.

Peut-on ajouter que cette « exécution » qui n'a pas eu lieu, (je défie M. Duchesne de prouver le contraire) ait été faite « en haine de Tatien? » Ce serait un *comble* en matière de critique, de constater les motifs d'un acte qui n'a pas été accompli. Si la critique de M. Duchesne suit de tels errements, il pourra refaire toute l'histoire à sa fantaisie.

s'est trompé en confondant la théorie de Tatien avec l'arianisme (p. 523, note 1). Le même écrivain paraît peu versé dans la connaissance de l'histoire, quand il dit que Tatien n'est pas *dégagé* des erreurs ariennes; il eût fallu écrire : cet auteur est un précurseur d'Arius.

Il n'y a donc ni ouvrage de Tatien, ni par conséquent de note sur Tatien, dans le manuscrit 451, et rien ne donne le moindre indice qu'il y en ait jamais eu.

Il est vrai que la fameuse note dont M. Duchesne attribue la rédaction à Aréthas se trouve dans un autre manuscrit, du XIe siècle selon Montfaucon, et qui se trouve à la bibliothèque nationale sous le numéro 174. Ce manuscrit n'a point été écrit pour Aréthas, et il est probable qu'il est postérieur à la mort de ce prélat.

Mais ce manuscrit ne serait-il point une copie de celui d'Aréthas, comme l'affirme magistralement M. Duchesne, dans le passage que j'ai cité tout à l'heure? Non : la comparaison des deux manuscrits ne permet pas d'affirmer que l'un soit la copie de l'autre, et que la note du 174 ait été prise dans le 451. Sans doute, si le contenu de ces deux manuscrits était identique, s'ils se composaient des mêmes ouvrages, l'assertion de M. Duchesne pourrait avoir une faible probabilité; nous serions certain que l'ouvrage de Tatien se trouvait dans les cahiers perdus du manuscrit 451, mais rien ne prouverait que la note du 174 dût être attribué à Aréthas, plutôt qu'au copiste du manuscrit. Cette faible ressource fait défaut à M. Duchesne; il suffit de jeter un coup-d'œil sur l'index qui se trouve en tête de chacun de ces manuscrits pour constater que la plupart des ouvrages contenus dans l'un ne se trouvent pas dans l'autre. Sur une vingtaine d'écrits qui y sont reproduits, il n'y en a que quatre ou cinq qui soient communs aux deux manuscrits. Ils ne sont donc nullement la copie l'un de l'autre, et, par conséquent, à aucun titre, il n'est permis de faire remonter à Aréthas la responsabilité de la note du manuscrit 174.

Que devient donc le raisonnement par lequel M. Duchesne accablait tous les apologistes sous le poids

du blâme universel de la théologie byzantine? Il s'évanouit avec le personnage d'Aréthas, fiction poétique échappée par distraction à la moins poétique de toutes les muses, à la muse de la philologie. J'avais cru jusqu'ici que M. Duchesne était une autorité en philologie, et dans cette persuasion, j'avais eu d'abord l'intention de m'en rapporter à lui sur une question de manuscrits. Heureusement que la pensée de vérifier ses assertions a prévalu sur la foi aveugle; j'ai voulu voir, j'ai vu, et ce n'est pas M. Duchesne qui a vaincu.

V.

Ce n'était vraiment pas la peine de remuer tous les manuscrits grecs de l'époque byzantine, pour aboutir à ce piètre résultat. De toutes parts on comble d'éloges saint Justin, on reproduit ses ouvrages, même ceux dont l'authenticité est contestée de nos jours; il en est de même d'Athénagore. La seule parole de blâme que M. Duchesne ait pu rencontrer est tombée de la plume d'un inconnu, homme de médiocre savoir qui n'a pas compris Tatien et dont la critique est de nulle valeur. Voilà comment nos apologistes ont été « blâmés » par les byzantins!

M. Duchesne ne sera pas plus heureux du côté des Occidentaux ou des Latins. Il en appelle, pour prouver sa thèse, au témoignage d'un auteur qui non-seulement ne prononce pas le nom des apologistes, mais qui ne fait même pas la moindre allusion à leur prétendue théorie de la génération temporelle. Je reproduis tout le passage de M. Duchesne.

« La théorie du double état du Verbe, autrement dit

« de la génération temporelle du Fils, s'est transmise, « dit-il, comme une sorte de tradition depuis Tatien et « peut-être depuis saint Justin jusqu'à Novatien et « même au delà, à presque tous les écrivains occiden- « taux. Naturellement elle est allée en se corrigeant « de plus en plus et en se rapprochant de l'exactitude. « Chez Novatien elle paraît bien moins choquante que « chez ses prédécesseurs, Hippolyte, Tertullien, Athé- « nagore, Théophile, Tatien. Et pourtant cette théorie « n'a pas trouvé grâce devant les théologiens du « Ve siècle. Dans le dialogue d'Arnobe et Sérapion, « écrit semi-pélagien, il est vrai, mais orthodoxe sur « toutes les questions étrangères à la grâce et à la « prédestination, l'auteur met aux prises un arien et un « catholique. J'ai constaté que, par un procédé assez « commun alors, il ne s'est pas donné la peine de « tracer lui-même une exposition de la doctrine « arienne, et qu'il a préféré la prendre toute rédigée « dans un livre antérieur. Ce livre est le *de Trinitate* « de Novatien, antérieur de 80 ans à l'arianisme, et le « système est le système de la génération temporelle, « reproduit *ipsis verbis* tel que Novatien l'a présenté. « Ainsi, pour Arnobe le jeune, pour un théologien « instruit, contemporain de Cassien et de Vincent de « Lérins, et nourri sans doute dans leurs écoles, la « théorie de Théophile, d'Hippolyte, de Novatien, ne « se distingue pas de l'arianisme et doit être flétrie « comme lui (1). »

Je rappellerai en passant à mes lecteurs que l'existence, chez les Pères anténicéens, d'une « théorie du « double état du Verbe, autrement dit de la génération

(1) Revue cit. p. 521.

« temporelle, » est une conception imaginaire de la critique socinienne et rationaliste, qui a été trop légèrement acceptée par certains écrivains catholiques. Bossuet l'appelle avec raison « une chimère ; » elle ne se trouve, en effet, nulle part, pas même dans saint Justin qu'on veut faire passer pour en être le premier auteur. Elle n'est pas dans saint Justin, elle n'est pas davantage dans ses disciples. C'est, dit M. Duchesne, une sorte de tradition ; mais il reconnaît qu'elle a ceci de particulier, qu'elle s'efface avec le temps, et finit selon lui, par disparaître à peu près dans Novatien. Singulière tradition ! Ce qui est certain, c'est qu'on ne trouve pas dans Novatien un seul mot qui puisse fournir l'ombre de ladite théorie. Il dit formellement : « *Filius cum sit genitus a Patre, semper est in Patre ;* « *semper enim in Patre, ne Pater non sit Pater* (1). » Novatien ne pouvait exprimer avec plus de force et de précision sa foi à la génération éternelle du Verbe.

Cependant M. Duchesne veut que les théologiens latins du Ve siècle, en condamnant cette théorie dans Novatien, où elle n'est pas, aient par là même condamné les Pères apologistes qui ne l'ont jamais professée. Examinons un peu ce que notre critique vient de dire ; nous serons surpris de découvrir nombre d'erreurs cachées sous l'apparence d'une science aussi sûre d'elle-même.

1° Le dialogue d'Arnobe et Sérapion, autrement dit *Conflictus de Deo trino et uno* (2), n'est pas un écrit semi-pélagien. On l'a mis sous le nom d'Arnobe le jeune, parce que celui des deux interlocuteurs qui

(1) *De Trinitate*, c. 31. Patrol. lat. tom. III, c. 949, B
(2) *Patrolog. lat.*, t. LIII, c. 239.

défend la vérité dans ce dialogue porte le nom d'Arnobe; mais il ne s'ensuit pas que ce soit le véritable nom de l'auteur. Celui-ci n'est point connu; et s'il s'appelait Arnobe, il n'est point le même qu'Arnobe le jeune. Arnobe le jeune était semi-pélagien, comme on le voit par son *Commentaire sur les Psaumes;* l'auteur du dialogue est aussi éloigné de cette erreur que peut l'être saint Augustin dont il professe la doctrine, et dont il déclare vénérer les décisions presque autant que les saintes Écritures(1).

2° Il est probable que l'auteur de ce dialogue était contemporain de Cassien et de Vincent de Lérins, mais il n'avait point été « nourri dans leurs écoles. » Quelques paroles du chapitre XIII de son écrit donnent à entendre qu'il était romain ou italien.

3° Ce dialogue n'a pas pour unique objet la réfutation de l'arianisme; il est aussi dirigé contre les hérésies de Sabellius, de Nestorius et de Pélage,

4° M. Duchesne dit qu'il a constaté que l'auteur de ce livre a emprunté *ipsis verbis* à Novatien l'exposition de la doctrine arienne : tout le monde peut constater le contraire. Voici comment procède Sérapion dans sa soutenance de la doctrine des ariens. Il présente leurs objections en commençant par les difficultés rationnelles : Si Dieu a engendré, il a changé (l. I, c. VI); son Fils lui est postérieur (l. I, c. VII); il l'a engendré, ou volontairement, ou nécessairement : deux hypothèses également fausses; le Fils est moindre que le Père qui l'engendre (l. I, c. IX). Puis il oppose tous les textes de l'Écriture que les ariens avaient coutume d'alléguer, depuis le « *Dominus creavit me initium*

(1) *Conflict.* c. XXX. — Cf. *Hist. littér. de la France*, t. II. p. 347, 348.

viarum suarum (Prov. VIII, 22), » jusqu'au « *Pater major me est* (Joann. XIV, 28.). » Il n'y a pas la moindre trace de cette exposition dans le traité de Novatien, rien qui lui ressemble, même de loin.

5° Enfin le prétendu système de la génération temporelle que l'auteur du *Conflictus* aurait copié *ipsis verbis* dans Novatien pour le mettre sur les lèvres de Sérapion, comme l'expression de la doctrine arienne, ce système ne se trouve ni dans le *Conflictus*, ni dans le *de Trinitate* de Novatien. Nous avons vu combien Novatien en est éloigné, lui qui affirme que Dieu a toujours été Père (1) ; quant à Sérapion, qui représente l'arianisme dans le dialogue, il n'en dit pas un mot, pas un seul mot; il ne veut pas que le Fils ait été *engendré*, il le dit *né* ou *créé*.

Pour me résumer, M. Duchesne suppose que Sérapion, voulant exposer l'arianisme, a pris son exposition dans Novatien, — ce qui n'est pas; — que cette exposition, soi-disant empruntée à Novatien, reproduit *ipsis verbis* le système de la génération temporelle, — ce qui n'est pas; — et qu'Arnobe le jeune, théologien instruit, de l'école de Cassien et de Vincent de Lérins, — ce qui n'est pas, — a cru condamner l'arianisme en condamnant la génération temporelle, — ce qui n'est pas. Toute cette suite d'assertions erronées pour arriver à cette conclusion : Arnobe le jeune, et en sa personne la théologie latine de son temps, en condamnant la génération temporelle, a blâmé tous les Pères apologistes qui l'ont soutenue, — ce qui n'est pas plus exact que tout le reste.

(1) M. Duchesne écrit innocemment, au bas de la page 523: « Arnobe a tort de confondre cette théorie (de Novatien) avec « l'arianisme. » Arnobe n'a point de tort ici. M. Duchesne est l'auteur d'Arnobe : il l'a fait de toutes pièces; pourquoi ne pas lui avoir donné un peu plus de clairvoyance et de logique?

Voilà comment on démontre, dans une chaire de théologie, que les Pères apologistes ont été « ou inconnus ou blâmés, » depuis le IVe siècle jusqu'à la Renaissance (1).

VI

Venons-en maintenant à l'estime que la théologie proprement dite, soit scolastique, soit positive, a faite des Pères anténicéens. M. Duchesne affirme que « la « théologie scolastique a ignoré absolument leurs « œuvres, et s'est développée en dehors d'elles; et que « la théologie positive, dans son premier et son plus « illustre représentant, les a déclarées imparfaites « aussitôt qu'elles les a connues (2). »

Commençons par la théologie scolastique. Qu'elle ait ignoré l'existence des écrits authentiques de quelques-uns des Pères anténicéens, c'est possible, bien qu'on ne puisse pas l'affirmer avec une absolue certitude (3). Mais de ce qu'elle ne les a pas cités, on ne peut conclure qu'elle les ignorait, bien moins encore

(1) Je dois convenir, à la décharge de M. Duchesne, que pour la seconde partie de ses *Témoins anténicéens* il a beaucoup emprunté à un ouvrage allemand qu'il ne cite jamais : *Text und untersuchungen zur geschichte der altchristlichen literatur*, par MM. Gebhart et Harnack. Il aurait bien fait de contrôler les assertions de ces auteurs.

(2) Revue cit., p. 529.

(3) Voyez dans la *Somme* de saint Thomas l'index des écrivains ecclésiastiques qui y sont cités; il y en a plusieurs parmi eux qui sont antérieurs au concile de Nicée. D'un autre côté, saint Thomas n'a emprunté aucune citation à bon nombre d'écrivains postérieurs à ce concile : ne serait-il pas téméraire d'affirmer que s'il ne les a pas cités, c'est qu'il ne les a pas connus, ou bien qu'il les a regardés comme des auteurs peu estimables?

qu'elle les méprisait. Ce que j'ai dit plus haut de la préférence donnée aux Pères controversistes du IVe et du Ve siècle dans les conciles sur les apologistes du IIe et du IIIe, doit s'appliquer à la solution de la question présente. Les scolastiques n'avaient pas besoin, par exemple, de chercher dans saint Justin ou dans saint Théophile des arguments contre les ariens, quand ils possédaient les écrits de saint Athanase et de saint Hilaire où les objections de l'hérésie sont réfutées et par l'exégèse biblique et par la raison théologique, et par l'autorité de la tradition que ces grands hommes représentent et au nom de laquelle ils parlent.

Du reste, M. Duchesne ne peut nier l'importance que la théologie scolastique attachait à certains écrits apocryphes ou douteux, publiés sous le nom des anciens Pères. Sans m'arrêter à discuter les conséquences qu'il tire de ce fait contre la solidité de l'édifice théologique du moyen-âge (1), je constate que le nom seul d'un des anciens Pères, attaché au titre d'un écrit dogmatique, lui conférait une autorité théologique considérable, et le faisait passer au premier rang après les saintes Écritures.

Que l'ouvrage ait été ou non authentique, il n'en est pas moins certain, ainsi que je l'ai constaté plus haut à propos des écrits *douteux* de saint Justin, que c'était l'estime du nom de l'auteur supposé qui entraînait l'estime de l'ouvrage.

En voilà, je pense, assez pour montrer que les œuvres des théologiens scolastiques ne fournissent

(1) M. Duchesne dit que « si le grand édifice de la théologie du « moyen-âge avait été fondé sur la patristique, les bases en seraient « actuellement sapées par la critique littéraire (Revue cit. p. 515). » — Nous connaissons les *sapeurs*, et nous ne redoutons ni leurs leviers ni leur dynamite.

aucune raison solide d'affirmer soit que les écrits des Pères anténicéens leur aient été absolument inconnus, soit que l'autorité théologique de ces Pères ait eu peu de valeur à leurs yeux.

Quant à la théologie positive, personnifiée par M. Duchesne dans « son premier et plus illustre représentant, » le P. Petau, nous savons à quoi nous en tenir sur son jugement. Après s'être mépris sur les sentiments des Pères anténicéens, Petau, nous l'avons vu plus haut, a rendu pleine et entière justice à leur orthodoxie. Il ne me reste qu'à souhaiter de le voir suivi par ceux qui se disent ses disciples, et qui ne peuvent plus invoquer son autorité pour appuyer leurs théories.

M. Duchesne termine la partie de son travail que je viens de critiquer, par un résumé précis et vigoureux de toute son argumentation qui est une sorte de péan ou chant de victoire. Voici cette page fort intéressante dont l'accent convaincu et triomphant doit entraîner l'assentiment du lecteur :

« Mais alors, dit-il, *s'il est vrai* que nos auteurs ont « suscité de leur vivant des répulsions si vives, traduites « tantôt par un silence significatif, tantôt par un désaveu « manifeste et officiel ; *s'il est vrai* qu'on ne les a « point associés à la défense de l'orthodoxie trinitaire « contre l'hérésie d'Arius et contre les compromis des « semi-ariens ; *s'il est vrai* qu'on a laissé tomber leurs « œuvres dans l'oubli, qu'on les a en quelque sorte « cachées aux générations postérieures à Nicée ; *s'il est* « *vrai* que les rares mortels qui, en Orient ou en « Occident, les ont rencontrées, ont cru y découvrir « le venin de l'hérésie ; *s'il est vrai* que la théologie « scolastique les a ignorées absolument et s'est déve-

« loppée en dehors d'elles ; *s'il est vrai* que la théolo-
« gie positive, dans son premier et son plus illustre
« représentant, les a déclarées imparfaites (1) aussitôt
« qu'elles les a connues,... mais alors ne semble-t-il
« pas.... que les rôles sont renversés? Est-ce bien
« Petau, dans la sincérité de sa science et de son
« premier mouvement, est-ce bien les savants et cons-
« ciencieux docteurs Kühn et Hefelé, est-ce bien le
« cardinal Newman (2), le patrologiste le plus autorisé
« de notre siècle, est-ce bien moi, humble disciple de
« ces grands hommes, qui nous trompons dans notre
« appréciation, qui nous écartons de la tradition doctri-
« nale de l'Église, qui nous mettons en dehors du grand
« courant scientifique de la théologie (3)? »

Que mes lecteurs veuillent bien remplacer les mots *s'il est vrai*, par les mots *s'il n'est pas vrai*, et « les rôles ne seront plus renversés ; » M. Duchesne sera à sa place, « en dehors de la tradition doctrinale de l'Église et du grand courant de la théologie. »

(1) Personne n'a jamais contesté que l'exposé trinitaire des Pères apologistes fût moins parfait que celui de saint Athanase ; mais il y a loin de là à le qualifier d' « absurde, » comme avait fait Petau dans « son premier mouvement » sur lequel il est heureusement revenu.

(2) Jamais le cardinal Newman n'a mis en doute la foi des Pères apologistes à la consubstantialité du Verbe. On sait que le docteur Kühn est le chef de l'école de Tübingue : c'est tout dire. Quant à Mgr Hefelé, sa critique n'est pas toujours sûre ; on a pu le constater dans la question d'Honorius, résolue deux fois par lui, de deux manières différentes, et avec le même succès. Voyez ma *Défense d'Honorius contre Mgr Hefelé*, Paris 1872.

(3) Revue cit. p. 529.

VII

M. Duchesne après avoir épuisé en faveur de sa thèse tous les arguments que j'ai discutés et réduits à leur juste valeur, sent le besoin d'expliquer comment il s'est fait que l'immense majorité des théologiens ait constamment été, sur la question présente, d'un sentiment contraire au sien. Il est bien forcé de le reconnaître ; aussi ne dit-il pas qu'il est dans le grand courant de la théologie, mais dans le grand courant « scientifique » de la théologie (1). La théologie jusqu'ici avait été regardée comme une science ; mais c'était par erreur : la science n'est entrée dans la théologie que depuis peu ; elle y a été portée par un courant « scientifique » dont nous connaissons la source très moderne ; ses eaux sont médiocrement claires et de peu de profondeur. En dehors de ce courant pas de véritable science théologique ; et cette science ne se trouve que dans l'école à laquelle se rattache M. Duchesne : cela saute aux yeux.

Donc notre auteur s'est demandé quelles pouvaient être les causes de l'erreur dans laquelle, à son avis, sont tombés la plupart des théologiens qui ont traité la question de l'orthodoxie des Pères anténicéens. Il consacre à cette recherche les dernières pages de son travail, sous cette rubrique : *Origines de l'exégèse dite conservatrice.*

(1) Revue cit. p. 529.

Il me semble que l'exégèse conservatrice est aussi ancienne que l'Église, et ce paragraphe de M. Duchesne serait mieux intitulé : *Origines de l'exégèse dite libérale*. De fait, le premier exégète dont il parle, c'est Petau, invoqué comme le créateur de la nouvelle exégèse.

Je ne reviendrai point sur le livre de Petau dont les hardiesses irréfléchies, mais généreusement rétractées, soulevèrent de si justes réclamations aussi bien chez les protestants que chez les catholiques. Il fallait bien que l'exégèse conservatrice existât avant Petau, puisque celui-ci, par sa nouvelle interprétation, provoqua de si vives clameurs. Les unitaires seuls applaudissaient à ces témérités ; et comme c'était surtout en Angleterre que les sociniens exploitaient à leur profit les assertions de Petau, il était naturel qu'un anglican entreprît de leur enlever cette ressource en réfutant Petau.

M. Duchesne n'a que quelques mots assez dédaigneux pour ce Georges Bull, qui eut l'honneur, non pas de créer l'exégèse conservatrice, mais de défendre victorieusement le vrai sens traditionnel des Pères. Bull, d'après M. Duchesne, aurait attaqué l'exégèse de Petau parce qu'elle gênait sa position polémique contre les unitaires (1) ; soit : mais cela ne prouve point du tout que Bull n'ait pas eu raison contre Petau. Quand on veut établir une thèse, on est obligé de réfuter les objections. M. Duchesne dit encore que « Bull, privé du magistère vivant et infaillible de l'É-« glise a besoin, plus qu'un catholique de l'accord par-« fait entre les anciens écrivains ecclésiastiques ; — que « montrer au public protestant que les jésuites inju-

(1) Revue cit. p. 532.

« riaient les saints Pères et sapaient les fondements « de la foi, c'était un sûr moyen de lui être agréa- « ble (1). » Toutes ces remarques ne touchent nullement au fond de l'ouvrage de Bull, et il suffit, pour leur ôter toute espèce de valeur, de rappeler que le défenseur de la foi de Nicée reçut d'unanimes félicitations de toutes les communions chrétiennes. C'est une preuve que l'ouvrage n'était pas inspiré par d'étroites préoccupations de parti, comme veut le faire entendre M. Duchesne, mais que l'auteur avait pour but de rendre service à la vérité, et qu'il avait réellement atteint ce but.

« Après Bull, Bossuet, dit M. Duchesne (2). » Oui, Bossuet est du même sentiment que Bull, sans être le disciple de Bull; et l'autorité d'un homme aussi versé que l'était Bossuet dans la connaissance des Pères, est considérable en pareille matière. M. Duchesne en fait bon marché. Il est vrai que Bossuet a compromis sa réputation auprès des philologues, en se moquant agréablement de ces critiques qui veulent bâtir la théologie sur la grammaire; et puis il a le malheur de ne point être du sentiment de M. Duchesne. En voilà plus qu'il n'en faut pour refuser à Bossuet toute autre chose que de l'éloquence. Il est éloquent, « mais, « dit M. Duchesne, l'expérience nous a malheureu- « sement appris à résister à ces entraînements; nous « avons le droit de lever le front quand Bossuet » tonne, et même le devoir de récuser plusieurs de « ses arrêts (3). Ce grand homme qui ne veut pas que

(1) Ibid.
(2) Ibid.
(3) M. Duchesne met en note ce qui suit : « Sans parler des

« d'anciens auteurs ecclésiastiques aient pu se tromper « sur le dogme de la consubstantialité, était à même « de connaître la vérité sur des questions moins mys- « térieuses. Ou il ne l'a point vue, ou il ne l'a point « dite. Telle proposition solennellement défendue par « lui serait maintenant considérée, pour me servir de « ses expressions, comme un monstre de doctrine et « une corruption manifeste de la foi. Il ne faut point « trop s'étonner ici de ses indignations, ni se préci- « piter sur ses traces avant d'avoir pesé ses rai- « sons (1). »

« quatre articles, on pourrait relever dans les controverses de Bos- « suet plus d'une position chaleureusement défendue par lui et « maintenant abandonnée. Que n'a-t-il pas dit contre l'interpré- « tation de l'*in quo omnes peccaverunt* proposée par Richard Simon? « C'en est trop ! Il n'y eut jamais dans l'Église d'exemple d'une « pareille témérité ! » Cependant le digne et savant père Patrizzi dit « de cette interprétation que sa légitimité ne saurait être sincè- « rement contestée : *Nemo non perspicit, nisi qui nolunt.* (Bossuet, « *Déf. de la Trad.* 2e p., l. VII, ch. 12 et suiv.; Patrizzi, *Commenta- « tiones tres*, Rome, 1851, p. 27.) »

M. Duchesne se trompe quand il affirme que l'interprétation défendue par Bossuet contre Richard Simon et les sociniens est abandonnée; elle était soutenue naguère par le savant et vénéré M. Le Hir; elle est pleinement justifiée dans le *Manuel biblique* de MM. Bacuez et Vigouroux. On peut la voir adoptée et confirmée, sans aucune équivoque possible, dans l'office de l'Immaculée-Conception récemment inséré au Bréviaire romain et imposé à tout le clergé (1er *Répons du* 1er *Nocturne*). La version *in quo omnes peccaverunt*, inattaquable au point de vue grammatical, a été autorisée par l'usage qu'en ont fait quatre conciles et en particulier le concile de Trente qui n'use, en citant ce passage, d'aucune réserve sur aucun point, et qui enseigne qu'il faut l'entendre comme on l'a toujours entendu. La traiter comme fait M. Duchesne, et prendre cet exemple pour montrer qu'il y a dans les controverses de Bossuet bien des positions à abandonner; c'est une légèreté, sinon téméraire, au moins surprenante et bien déplacée.

(1) Revue cit., p. 532.

M. Duchesne pèse les raisons de Bossuet, et il les trouve légères : Bossuet dans ses *Avertissements* « fait toujours de l'exégèse *à priori* (1) ; son exégèse « n'existe pas pour le détail (2), » — Si on la préfère à celle de Petau, « on abandonne la lumière pour « l'obscurité, l'impartialité du savant désintéressé pour « l'éloquence entraînante peut-être, mais aussi un peu « entraînée, d'un polémiste en pleine arène (3). »

Je ne veux pas rentrer dans la discussion de toutes ces affirmations ; cela m'entraînerait à des répétitions ou à de trop longs développements. Que mes lecteurs relisent le VI° *Avertissement* de Bossuet ; ils verront s'il y fait de l'exégèse *à priori*, sans entrer dans les détails, sans discuter les textes. Il est vrai que son exégèse suit les règles dictées par la théologie et par le bon sens qui demande qu'on interprète favorablement les expressions ambigües d'un auteur catholique (4). Cela n'entre pas dans les procédés de la critique de M. Duchesne ; celle-ci ne cherche pas la vérité doctrinale dans les textes des Pères, elle s'efforce d'y découvrir l'erreur, elle l'y suppose volontiers, et quand une expression est susceptible de deux sens, l'un orthodoxe, l'autre erroné, c'est en faveur du dernier qu'elle se prononce. Cela s'appelle faire la lumière et pratiquer l'impartialité du savant désintéressé. Nous connaissons assez cette critique pour en apprécier la valeur.

Enfin M. Duchesne, ne se trouvant pas d'accord avec

(1) Ibid. p. 535.
(2) Ibid.
(3) Ibid. p. 536.
(4) Cf. la Bulle *Sollicita* de Benoît XIV, placée en tête de l'*Index*, où sont formulées les règles à suivre par la Congrégation chargée de l'examen des livres, §§ 18 et 19.

le grand Bossuet, pousse un soupir et déclare que « Bossuet s'est trompé sur le sens des auteurs anté- « nicéens. Hélas oui ! on est obligé d'aboutir à ce « fâcheux résultat (1). »

Ce résultat est, à mon avis, fâcheux pour la critique de M. Duchesne; mais passons là-dessus. Bossuet n'a pas vu, Bossuet s'est trompé ; soit. Mais comment cette fausse et trompeuse exégèse de Bossuet a-t-elle pu être aveuglément suivie par tant d'écrivains qui, sans égaler Bossuet de tout point, ont pu l'égaler et le dépasser sous le rapport de l'érudition patristique? Sans parler des théologiens français du XVIIIe siècle sans exception, comment se fait-il que tant d'hommes versés dans la connaissance non-seulement de l'histoire et de la théologie, mais de la patristique et des manuscrits, aient partagé le sentiment de Bossuet? Ces illustres Bénédictins, à l'érudition desquels le monde lettré rend hommage, et qui nous ont donné nos belles éditions des Pères, ils sont pour l'exégèse de Bossuet. Les Pères apologistes, dont nous nous occupons spécialement dans ce travail, ont eu pour interprète le bénédictin dom Prudent Maran, appelé par un savant critique allemand « *virum inter Maurinos sagacissimum* (2) ; » M. Duchesne reconnaît que ce célèbre érudit « est dans la tradition exégétique de Bossuet, « qu'il se montre tout à fait défavorable à Petau (3). » Dom Maran n'a manqué ni de sagacité ni d'érudition ; sa critique venant confirmer l'exégèse de Bossuet ne sera-t-elle d'aucune autorité pour M. Duchesne ?

Eh bien non ! M. Duchesne soutient que dom Maran

(1) Revue cit. p. 535.
(2) Otto, *Corpus apologetar.* préface.
(3) Revue cit. p. 537.

et tous les érudits de son temps n'ont pas voulu dire la vérité, parce qu'ils étaient ou gallicans ou jansénistes. Je cite les paroles de M. Duchesne : « Entre Bossuet « et le commencement de ce siècle, dit-il, la théologie « ne fleurit guère chez nous qu'entre des mains galli- « canes ou jansénistes. La distinction que je propose « de faire entre le magistère vivant et infaillible et les « soi-disants Pères anténicéens, ne venait à l'esprit de « personne. On y aurait songé, qu'elle eût été repoussée « avec horreur, comme incompatible avec les maximes « de l'Église gallicane. Plus on se tenait à l'écart de « Rome, plus aussi on sentait le besoin d'établir la « tradition sur le consentement unanime des Pères... « Prudence Maran était un janséniste déclaré, qui, à « cause de son opposition à la bulle *Unigenitus*, passa « la fin de sa vie à errer d'exil en exil (1). »

Ainsi Bossuet n'a pas vu : la science lui a fait défaut ; dom Maran et ses collaborateurs, et les théologiens français du XVIIIe siècle ont bien vu : mais l'esprit de parti les a empêchés de dire la vérité. Ignorants ou menteurs, voilà les qualifications qu'un professeur de première année inflige à des génies comme Bossuet, à des érudits comme dom Maran. Et l'on croit pouvoir tout oser contre les Pères, et contre leurs défenseurs les plus autorisés, grâce au dévouement dont on se targue pour l'Église et le Saint-Siège ; comme si l'Église et le Saint-Siège n'étaient pas atteints par l'injure qu'on fait aux Pères.

Il est donc démontré pour M. Duchesne, que la thèse de l'orthodoxie des Pères anténicéens est une thèse gallicane et janséniste qui n'a de force que celle que

(1) Revue cit. p. 537.

lui a donnée l'esprit de parti; voilà, selon lui, la véritable origine de l'exégèse dite conservatrice.

Comment alors se fait-il que la thèse du gallican Bossuet, du janséniste dom Maran et de tous les théologiens semi-jansénistes du XVIIIe siècle soit devenue la thèse de tous les théologiens ultramontains?

Le problème paraît embarrassant, mais la critique de M. Duchesne se joue dans les nœuds les plus compliqués; il a de petits moyens à lui pour donner raison de tout. Écoutez la réponse : Bossuet n'a pas vu ou n'a pas voulu voir la difficulté; dom Maran, les gallicans, les semi-jansénistes l'ont vue, mais ils l'ont éludée par esprit de parti; quant aux ultramontains, c'est bien simple, ils l'ont supprimée par paresse. Je cite M. Duchesne : « La théorie de Bossuet et de dom « Maran, en supprimant une objection, supprime aussi « la nécessité d'y répondre; elle simplifie ainsi la « tâche du dogmaticien et de l'apologiste. *C'est ce qui « explique le succès qu'elle a obtenu même parmi les « théologiens les plus éloignés des préjugés gallicans « de ses premiers patrons* (1). » On ne peut mieux se moquer de tous les théologiens.

Concluons. Sur la question de l'orthodoxie des Pères, si M. Duchesne a raison, tout le monde à peu près s'est trompé : les théologiens qui défendent les Pères comme l'Église qui les honore, les Anglicans comme les Catholiques, Petau comme Bossuet, les Bénédictins et les Jésuites, les Gallicans et les Ultramontains, le moyen-âge et l'époque moderne; l'univers entier est dans l'erreur sur ce point, à l'exception des Sociniens, de Jurieu, des rationalistes et de quelques catholiques que l'on peut compter sans aller jusqu'à dix.

(1) Revue cit., p. 538.

L'étrangeté d'une telle conclusion aurait dû inspirer à M. Duchesne quelques scrupules sur la valeur de ses arguments : il est si rare d'avoir raison contre tout le monde! Un peu de réflexion l'aurait préservé des trois grosses erreurs qui forment la thèse de ses *Témoins anténicéens*. Si, comme il paraît en avoir l'intention(1), il reprend un jour cette question pour la traiter à fond, avec tout le développement qu'elle mérite, j'ose espérer qu'il prendra plus de souci d'appuyer ses jugements sur les faits que de plier les faits aux exigences de sa thèse.

L'abbé Rambouillet,
Vicaire de Saint-Philippe-du-Roule.

(1) Ibid.

LITURGIE

—

DES CÉRÉMONIES DE LA SAINTE MESSE

RÈGLES PARTICULIÈRES

13e article

Remarques sur les rubriques relatives au canon de la Messe après la consécration jusqu'au Pater (tit. IV.)

Depuis la consécration jusqu'au *Pater*, le Prêtre dit trois oraisons : 1° *Unde et memores* ; 2° la commémoraison des défunts ; 3° *Nobis quoque peccatoribus.*

§ 1. *De la prière* Unde et memores.

En disant cette prière aussitôt après la consécration, le Prêtre, au nom de l'Église, proteste de sa fidélité à remplir le commandement de J.-C. transmis par le grand Apôtre (I Cor. XI, 26) : « Quotiescumque manducabitis « panem hunc, et calicem bibetis, mortem Domini « annuntiabitis, donec veniat. » Cavalieri s'exprime comme il suit à ce sujet (*Ibid.* c. XIX, n. 1.) « Merito « autem hic commemorat Sacerdos Passionem, Resur- « rectionem et Ascensionem ; ut per Passionem chari- « tate, per Resurrectionem fide, et per Ascensionem « spe omnes muniri possimus ac confortari, Quid enim « magis charitatem in nobis accendit, quam memoria, « quod ita Deus dilexit mundum, ut Filium ejus unige- « nitum daret ? Quid in nobis fidem firmat magis, quam « memorari, quod Jesus resurrexit a mortuis, et mors « illi ultra non dominabitur, sed mortem nostram « moriendo destruxit, ut sicut omnes in Adam moriuntur,

« ita in Christo omnes vivificentur ? Quid magis tandem « spem in nobis amplificat, quam memorari quod Re- « demptor ascendens in altum captivam duxit captivi- « tatem, dedit dona hominibus, et vit parare nobis locum « in cœlis juxta illud Joannis (XIV, 2) : *Vado parare vobis « locum* ? » Le savant liturgiste cite ensuite un passage de Soto au sujet des cinq signes de croix que fait le Prêtre aux mots *Hostiam puram, Hostiam sanctam, Hostiam immaculatam, panem sanctum vitæ æternæ et calicem salutis perpetuæ.* « Ut ante consecrationem « petitur, ut materia fiat benedicta, adscripta, et rata, « sic et consecrata Hostia, nempe Christus, offertur « tanquam Hostia pura, ad differentiam sacrificiorum « gentium, quæ impura erant et corrupta, sancta ad « differentiam oblationum veteris legis, quæ non erant « eatenus sanctæ, ut animam sanctificarent, sicuti hæc « nostra, quæ tollit peccata mundi, quod est homines « sanctificare. Est ergo Hostia pura et purificans, sancta « et sanctificans, immaculata et maculas tergens. Quod « vero demum adjungitur, panem vitæ æternæ, et « calicem salutis perpetuæ, definitio et explicatio est « ejusdem Hostiæ : ut enim Sacerdotes veteris legis « de sacrificiis edebant, quibus vitam temporalem « sustentabant, sic christiani, esca et potu sacrosancti « Sacrificii, spiritualem atque adeo æternam salutem « sibi comparant. »

Quant au moment de former ces signes de croix. Cavalieri donne les règles suivantes. « Primum signum « crucis extenditur, seu efformatur inter vocem *Hostiam* « et inter aliam vocem *puram ;* secundum inter vocem « *Hostiam* et inter vocem *sanctam* ; tertium inter « vocem *Hostiam* et vocem *immaculatam ;* ita ut non « confundantur cruces cum vocibus. Ad sequentia verba, « *panem sanctum vitæ æternæ et calicem salutis « perpetuæ,* signat signo crucis minori semel super « Hostiam tantum, et semel super calicem, absque ulla « mora et interpositione, faciendo primum signum « crucis postquam pronuntiaverit vocem *panem*, et « antequam pronuntiet vocem *sanctum*, et secundum « crucis signum efformando postquam pronuntiavit « vocem *et calicem* et antequam pronuntiet vocem « *salutis.* »

En disant *Supplices te rogamus*, le Prêtre pose les mains jointes sur l'autel d'après les règles ordinaires.

Tel est le sens du décret suivant. *Question.* « An Sa-
« cerdos ponere debeat manus intra corporalia, dum dicit
« orationem *Supplices te rogamus*, et orationes ante
« communionem? » *Réponse.* « Servandas esse rubri-
« cas, quæ jubent manus ponendas esse super altare,
« non intra corporale » (Décret du 7 septembre 1816, n° 4526, q. 35.)

On indique aussi, t XLIV, p. 480, comment le Prêtre distribue les paroles en faisant le signe de la croix aux mots *omni benedictione et gratia repleamur*.

§ 2. *Du* Memento *des défunts.*

La rubrique générale du Missel prescrit au Prêtre d'étendre et de joindre les mains devant la poitrine, et de les élever jusqu'à la hauteur du visage, comme pour le *Memento* des vivants. Mais, au *Memento* des défunts, le Prêtre doit dire une plus longue prière, à savoir : « *Memento etiam, Domine, famulorum famu-*
« *larumque tuarum, qui nos præcesserunt cum signo*
« *fidei, et dormiunt in somno pacis.*

Dans quelle position ses mains doivent-elles être pendant toute cette prière ? Les auteurs font remarquer d'abord que le Prêtre, ayant joint les mains en disant *per Christum Dominum nostrum*, après avoir fait le signe de la croix, les étend de nouveau pour les rejoindre en faisant le *Memento* des défunts. Alors le Prêtre étend les mains en disant *Memento*, et les élève et les rejoint lentement, de manière que la jonction se fasse à ces mots, *in somno pacis*. « Bis in hoc casu
« jungit manus, dit Merati (*Ibid.* tit. IX, n. 4), nempe
« in conclusione antecedentis deprecationis, cum dicit
« *per eumdem*, et deinde cum incipit hanc aliam depre-
« cationem, *Memento etiam Domine*: quapropter facta
« prima manuum conjunctione, iterum postea exten-
« duntur, et deinde iterum conjunguntur lente, ita ut
« conjunctio terminetur cum dicitur *in somno pacis.* »
Janssens dit aussi (*Ibid.* tit. IX, n. 13) : « Celebrans
« manus suas, quas immediate ante *per eumdem Chris-*
« *tum* junxerat, iterum ad ly *Memento* extendit, et
« easdem illico hic lente incipit conjungere, ut hæc
« ipsa manuum ante pectus conjunctio terminetur seu
« perficiatur, cum dicit *in somno pacis.* » Cavalieri donne la même règle (*Ibid.* c. XX, n. 3). « Sacerdos,

« cum dicit *Memento etiam Domine*, extensis et junctis « manibus ante pectus, secreto defunctorum commemo- « rationem prosequitur. Bis in hoc loco manus conjun- « guntur : primo cum dicitur clausula *per eumdem* « *Christum* ; iterum manus extenduntur more solito, « sed ita lente elevantur ut possint conjungi ad illa verba, « *in somno pacis*. » C'est ainsi que l'entend Baldeschi (*Ibid.* n. 92). « Allorchè dice *Memento etiam Domine*, « allarga lentamente le mani per linea retta in modo, che « vengano a riunirsi all *in somno pacis*. » Falise s'exprime ainsi (*Ibid.*) : « Il étend et joint les mains avec une telle lenteur, que la jonction des mains devant la « poitrine coïncide avec la fin de la phrase. » Carpo donne la même disposition (*Ibid.*) « Cum dicit *Memento* « *etiam Domine famulorum Famularumque tuarum*, « incipit hinc inde manus expandere, illasque adducit « lente, iterumque conjungit ad hæc verba, *in somno* « *pacis*. » Mgr Martinucci dit également (*Ibid.* n. 101) : « Perget dicere *Memento etiam Domine*, expandens « lente manus ita ut rursus jungantur cum dicet *in* « *somno pacis*. » La rubrique du canon de la Messe favorise cette disposition, comme le fait remarquer de Herdt (*Ibid.* n. 256). « Sacerdos stans junctis « ante pectus manibus, dicit *Memento etiam Domine*, « manus interim extendens et elevans usque ad humeros « easque jungens ante superiorem partem pectoris, ita « ut manus incipiat extendere et elevare, dum incipit « dicere *Memento*, et eas ita lente extendat et elevet, « ut eas jungat dum dicit *in somno pacis*, ut innuunt « rubricæ particulares in canone Missæ, in quibus « manus jungendæ præscribuntur ad *in somno pacis*. » C'est un mouvement déprécatoire qui demande à être bien fait et doit être dirigé vers la sainte Hostie, sur laquelle le Prêtre devra immédiatement porter les yeux, comme on va le dire.

Le Prêtre, ayant rejoint les mains en disant ces dernières paroles, les tient au bas du visage, comme il est dit t. XLIII, p. 378, et porte les yeux sur la sainte Hostie. Ce sont les termes de la rubrique (*Ibid.*) « Junctis manibus ante pectus, et usque ad faciem ele- « vatis, et intentis oculis ad Sacramentum super altare, « facit commemorationem fidelium defunctorum, de « quibus sibi videtur, eodem modo, ut dictum est de « commemoratione vivorum. » Les auteurs enseignent

que le Prêtre s'arrête pendant le temps d'un *Pater*, comme au *Memento* des vivants.

Nous avons vu t. XXIII, p. 51 et suivantes, pourquoi la rubrique prescrit une inclination aux mots *per eumdem Christum Dominum nostrum*, qui terminent cette prière, et que cette inclination ne se rapporte pas ici au mot *deprecamur* qui précède cette conclusion, ni aux mots *Nobis quoque peccatoribus* qui la suivent.

§ 3 *De la prière* Nobis quoque peccatoribus.

En disant cette prière, le Prêtre observe les règles suivantes.

Première règle. Après le *Memento* des défunts, le Prêtre pose la main gauche sur le corporal, se frappe la poitrine, et dit à voix moyenne ces trois mots, *Nobis quoque peccatoribus*. Il continue ensuite la prière à voix basse.

Cette règle n'est autre chose que la traduction de la rubrique (*Ibid.* n. 3) « Cum dicit *Nobis quoque peccatoribus*, vocem aliquantulum elevat, et dextra manu « pectus percutit, sinistra posita super corporale, et « prosequitur secreto *famulis tuis*. »

Nota 1°. Quarti, commentant cette rubrique, en parle comme il suit (*Ibid.*) « Facta commemoratione defunc- « torum, quibus imploratur æterna requies et felicitas, « fit transitus ad viventes et peccatores, de quibus « merito sollicita est Ecclesia, et per Sacerdotem pro « illis orat, et postulat peccatorum veniam, et tandem « consortium cum sanctis, quorum hac oratione fit « iterum commemoratio. Quoad ritus autem, primo « Sacerdos dicens *Nobis quoque peccatoribus* vocem « elevat, et percutit sibi pectus, in signum videlicet « contritionis et detestationis peccatorum, et ut alios « etiam excitet ad eumdem actum eliciendum, vocem « elevat. »

Nota 2°. Nous avons vu, t. XXIII, p. 527 et suivantes, quels sont les saints dont les noms se trouvent dans cette prière.

Deuxième règle. Le Prêtre fait trois signes de croix sur le calice et l'Hostie conjointement en disant *sanctificas, vivificas* et *benedicis*, puis il ajoute *et præstas nobis*.

Cette règle résulte de la rubrique du Missel (*Ibid*). « Manu dextra ter signans communiter super Hostiam « et calicem, dicit : *sanctificas*, *vivificas, benedicis, et* « *præstas nobis*. » Des croix sont tracées au milieu des trois premiers mots.

Nota 1°. Merati donne les règles suivantes sur la manière de former ces signes de croix. « Cruces, quas « efformare debet Sacerdos dum dicit prædicta verba, « *sanctificas*, etc. non debent excedere longitudinem « unius palmi, ut sæpius diximus de similibus crucibus. « Quælibet autem crux debet correspondere cuilibet ex « supradictis verbis : ita ut primum crucis signum « efformetur dum dicitur *sanctificas*, secundum, dum « dicitur *vivificas* ; tertium, dum dicitur *benedicis*. »

Nota 2°. Cavalieri donne, sur ces paroles, les détails suivants (*Ibid*. c. XXI, n. 8.) « His verbis utique epilo- « gantur omnia Dei magnalia, quæ usque huc in Missa « sunt actitata, scilicet creationem panis et vini, tan- « quam remota hujus sacrificii materia, per ly *creas* ; « sanctificationem ejusdem per oblationem Deo factam « in offertorio, per ly *sanctificas* ; transsubstantiationem « in corpus et sanguinem Christi supradictæ materiæ « sanctificatæ, per ly *vivificas* ; cœlestem in nos bene- « dictionem causantia secundum se, per ly *benedicis*, « tanquam actualem cœlestium benedictionum atque « gratiarum consecrationem per ly *et præstas nobis*. » L'auteur cite ensuite S. Thomas. « Item ex D. Thoma « opusculo 66, per verba illa commendatur persona « Filii per multiplicem potestatem, ostendendo eum esse « primo Deum naturæ, secundo Deum veniæ, tertio « fontem vitæ, quarto Regem gloriæ. Prima potestas « est, quia potest omnia ex nihilo creare ; secunda, « quia potest peccata dimittere ; tertia, quia potest « gratiam et virtutem dare et augere ; quarta, quia « potest emendatos et perseverantes in bona gloria et « beatitudine coronare, et *per quem hæc omnia Domine* « *semper bona creas*, ecce Deus naturæ ; *sanctificas*, « ecce Deus veniæ ; *vivificas*, ecce Deus fons vitæ, et « plenitudo virtutis et gratiæ ; *benedicis*, ecce Rex « æternæ gloriæ. »

Troisième règle. 1° Le Prêtre découvre ensuite le calice et fait la génuflexion. 2° S'étant relevé, il prend avec respect la sainte Hostie avec le pouce et l'index de la main droite, à la partie intérieure et un peu sur

le côté, appuyant pour cet effet l'index de la main gauche sur la partie opposée. 3° Il porte ensuite la main gauche au nœud du calice, et fait avec la sainte Hostie trois signes de croix au-dessus de la coupe dans son diamètre intérieur, disant en même temps *Per ipsum, et cum ipso, et in ipso,* puis il fait deux autres signes de croix entre la coupe et sa poitrine en disant *est tibi Deo Patri omnipotenti in unitate Spiritus sancti.* 4° En faisant les trois premiers signes de croix, il doit éviter de sortir de la circonférence de la coupe et d'en toucher les bords ; et il fait les deux derniers à la hauteur de la coupe, tenant toujours le nœud du calice de la main gauche, ayant soin de retirer un peu le bras gauche de manière que la sainte Hostie ne passe pas par dessus. 5° Il reporte ensuite la sainte Hostie au-dessus du calice, la tient toujours de la main droite, et élève un peu de la gauche le calice, disant en même temps *omnis honor et gloria.*

La première partie de cette règle n'est autre chose que la rubrique du Missel (*Ibid.*) « Postea discooperit « manu dextra calicem et genuflexus Sacramentum « adorat. »

La deuxième partie repose sur la rubrique du Missel expliquée par les auteurs. La rubrique prescrit au Prêtre de prendre avec respect la sainte Hostie entre le pouce et l'index de la main droite (*Ibid.*) « Reve- « renter accipit Hostiam inter pollicem et indicem « dextræ manus. » Quant à la manière de la prendre, elle est indiquée par les rubricistes qui prescrivent de la prendre un peu par le côté pour qu'elle ne soit pas inclinée quand le Prêtre tracera les signes de croix : « In efformatione crucis cum Hostia, dit Castaldi (*Ibid.* « c. VII, n. 2) magis decore in ipsa actione proceditur, « si, ut a quibusdam peritis satis accurate observatur, « non a parte inferiori, sed a latere aliquantulum infra « medium Hostia accipiatur, qua recta linea, nulla « prorsus Hostiæ inclinatione a labio ad labium intra « calicem prius ter signum crucis efformabitur, deinde « a labio calicis ad pectus ita protrahatur, ut rectam « formet lineam, non extra, sed intra corporalia. » Bauldry a probablement l'intention de donner la même règle lorsqu'il dit (*Ibid.* rub. III, note 3) : « Non omnino « a parte inferiori Hostia sumatur, sed aliquantulum « infra medium » Bisso dit également (*Ibid.* § 68) :

« Reverenter accipit Hostiam, non totaliter in parte « inferiori, sed versus medium oræ ipsius Hostiæ, ut « ita cum ea possit facilius facere cruces. » Quarti donne la même règle (*Ibid.*) « Nota ex Castaldo, ut « magis decore fiant hæc signa, accipiendam esse « Hostiam non in medio inferioris partis, sed a latere « aliquantulum infra medium. » Merati fait la même recommandation (*Ibid.*) « Hostiam accipere debet « aliquantulum infra medium oræ ipsius, non omnino « a parte inferiori, ita ut per rectam lineam absque « ulla prorsus ejusdem Hostiæ inclinatione signa crucis « a rubrica præscripta efformari possint. » Janssens et Cavalieri disent exactement la même chose. Nous lisons dans Falise (*Ibid.*) : « S'aidant de l'index de la « main gauche, il prend avec respect l'Hostie entre le « pouce et l'index de la droite, non pas à la partie « inférieure, mais un peu au-dessous du milieu, au « bord. » Carpo s'exprime ainsi (*Ibid*) : « Sinistro « indice tantillum premit extremitatem sacræ Hostiæ, « quo commodius sic elevatam capiat ad medium « circiter inter pollicem et indicem dexteræ. » De Herdt est très positif sur ce point. « Indice sinistro « premit sacram Hostiam ex parte cornu evangelii « contra altare, eamque ex altera parte elevatam « accipit inter pollicem et indicem dextræ manus. »

La troisième partie est appuyée sur la rubrique du Missel. Après les paroles citées à l'appui de la deuxième partie, nous lisons : « Et cum ea super calicem, quem « manu sinistra tenet circa nodum infra cuppam, signat « ter a labio ad labium, dicens : *Per ipsum, et cum* « *ipso, et in ipso* ; similiter cum Hostia signabit inter « calicem et pectus, incipiens a labio calicis, et dicit : « *est tibi Deo Patri omnipotenti, in unitate Spiritus* « *sancti.* »

La quatrième partie renferme des avis donnés par les rubricistes sur la manière d'exécuter ce qui est prescrit dans la troisième partie. Gavantus, réfutant Durand et Crassus, s'exprime ainsi (*Ibid.* l. *h.*) : « Tres « cruces fiunt æqualiter nunc, sicut et duo sequentes « inter calicem et pectus. Taceat Crassus, qui, secutus « Durandum, tres primas cruces voluit fieri altius, « deinde minus alte supra calicem, et postea intra « calicem ; et aliarum duarum, alteram in planum a « calice ad pectus, alteram in longum a labio calicis

« ad pedem ejusdem. Non sunt in usu Romano ; neque « Hostia debet tangere labium calicis, ne fragmenta « inde fiant. » Nous lisons dans Bauldry (*Ibid.* n. 2) : « Celebrans ter signat communiter a labio ad labium « calicis, æqualiter, et duæ sequentes cruces quæ « fiunt inter calicem et pectus sunt æquales, ita ut « superior pars Hostiæ in utraque cruce non excedat « calicis altitudinem, neque tangat prorsus in aliis tribus « labia calicis, scilicet dum dicit *Per ipsum et cum ipso.* » Quarti dit également (*Ibid*) : « Recta linea a labio ad « labium intra calicem prius ter signum crucis formari « debet eadem Hostia, deinde a labio calicis ad pectus « ita protrahatur, ut rectam formet lineam. » Merati, commentant Gavantus, donne les règles suivantes (*Ibid.* n. 7.) « Efformando prædictas cruces cum Hos- « tia super calicem, exacte observet ea quæ tradit « rubrica et Gavantus supra ; advertendo tamen, quod « prima ex dictis crucibus debet efformari inter vocem « *Per* et vocem *ipsum*, secunda inter vocem *cum* et « vocem *ipso* ; tertia vero inter vocem *in* et vocem « *ipso*... Similiter cum Hostia signat bis inter calicem « et pectus; et prædicta formatio duplicis crucis pariter « fiat inter calicem et pectus, nec excedat calicis altitu- « dinem. Ita a labio calicis crux protrahitur ad pectus, « ut rectam formet lineam.... Incurvetur insuper bra- « chium sinistrum, ne formando has cruces, Hostia « consecrata super ipsum brachium pertranseat: itaque « prima crux formetur dum dicitur vox illa *Patri ;* « secunda vero finita voce *Spiritus*, ante aliam vocem « *sancti.* » Janssens, parlant des trois premiers signes de croix, après avoir rapporté le texte de la rubrique, tire cette conclusion (*Ibid.* n. 25.) « Proinde Celebrans « debet has cruces formare, non unam altius, alteram « minus alte, tertiam infra calicem, sed omnes tres « æquali ac recto motu supra calicem. » Cavalieri dit également (*Ibid.* n. 13) : « Tres cruces cum Hostia « efformat Celebrans super calicem, modo dicto, « æquales ; quarum primam designat inter vocem *Per* « *ipsum*; secundam inter vocem *et cum ipso*; tertiam « inter vocem *et in* et vocem *ipso* : post quas signa- « tiones cum Hostia similiter bis signat extra calicem, « inter hunc scilicet et suum pectus, incipiendo signum « a labio calicis exteriori, absque eo quod Hostia hoc « tangat, et producendo ad pectus per lineam rectam,

« non excedentem ipsius calicis altitudinem, nec extra « corporale. » Falise donne les mêmes règles (*Ibid.*): « Pendant qu'il tient le calice de la main gauche, au « nœud, sous la coupe, il fait sur le calice avec l'Hostie « trois signes de croix d'un bord du calice à l'autre, « conservant l'égalité dans les mouvements, sans « toucher les bords du calice et sans incliner l'Hostie ; » puis, laissant la main gauche au nœud du calice, « il fait de même avec l'Hostie deux signes de croix « entre le calice et sa poitrine, dans l'espace du cor- « poral, sans faire descendre l'Hostie vers le pied du « calice, mais courbant un peu le bras gauche. » De Herdt parle ainsi des trois premiers signes de croix (*Ibid.*) « Hæ cruces cum sacra Hostia fiunt non intra « sed super calicem in æquali altitudine et magnitudine, « a labio ad labium, ita tamen ut sacra Hostia labia « calicis non tangat.... Similiter eodem modo calicem ad « nodum et dextra sacram Hostiam retinens, cum eadem « sacra Hostia duas alias cruces facit inter calicem et « pectus, dicens: *Est tibi, Deo Patri omnipotenti, in « unitate Spiritus sancti ;* quarum prima linea ducitur « cum sacra Hostia a labio exteriori calicis versus cor- « pus Celebrantis et reducta sacra Hostia ad medium « primæ lineæ factæ, secunda a cornu evangelii versus « cornu epistolæ ita ut medium inter calicem et pectus « Celebrantis sit medium crucis faciendæ : hæ duæ cru- « ces fiunt non descendendo versus pedem calicis, sed « in eadem altitudine ac tres cruces super calicem, et « licet lineæ majores et longiores esse possint, minime « tamen extra mediam plicaturam anterioris partis cor- « poralis, aut super brachium sinistrum duci possunt. »

Nota 1°. De Herdt ajoute que le Prêtre doit éviter, en faisant les trois premiers signes de croix, de les faire avec le pouce et l'index seulement ; mais il doit les tracer par le mouvement de la main (*Ibid*). « Fiunt non solis pollice et indice, reliqua manu calici adhærente, sed motu totius manus calicem non tangentis. »

Nota 2°. Cavalieri, parlant des paroles *Per ipsum, cum ipso* et *in ipso,* et des signes de croix prescrits par la rubrique, nous donne, d'après saint Thomas, les explications suivantes (*Ibid.* n. 10): « *Per ipsum*, intelligitur creatio ; in eo quod dicitur « *cum ipso*, intelligitur operatio ; in eo quod di-

« citur *in ipso*, intelligitur conservatio... Tres autem « memoratas cruces, quæ ad hæc verba, *Per ipsum* « fiunt super calicem, fieri asserit ad recensen- « das tres illas horas, quibus Jesus a sexta usque ad « nonam pependit in cruce. » Parlant ensuite des deux autres croix que le Prêtre fait entre la coupe du calice et sa poitrine il dit : « Ad illa verba quæ sequun- « tur, *est tibi Deo Patri omnipotenti in unitate Spi- « ritu sancti*, duo alia crucis signa efformat Celebrans « extra calicem, et hæc signa indicare affirmat Ange- « licus Doctor supra citatus, separationem animæ « a corpore Christi, quando inclinato capite emisit « spiritum. »

La cinquième partie repose sur la rubrique du Missel, (*Ibid*). « Deinde tenens manu dextra Hostiam super « calicem, sinistra calicem, elevat eum aliquantulum « simul cum Hostia, dicens *omnis honor et gloria*. »

Quatrième règle. — 1° Le Prêtre dépose ensuite le calice et la sainte Hostie, se purifie les doigts, s'il est nécessaire, et joignant de nouveau le pouce et l'index de chaque main, il couvre le calice de la pale et fait la génuflexion. 2° En remettant la sainte Hostie sur le corporal avec la main droite, il laisse la gauche au nœud du calice.

La première partie de cette règle est appuyée sur la rubrique du Missel (*Ibid*). « Et statim utrumque depo- « nens, Hostiam collocat super corporale, et si opus « sit, digitos extergit, ut supra, ac pollices et indices ut « prius jungens, calicem palla cooperit et genuflexus « Sacramentum adorat. »

La seconde partie est la conséquence naturelle de la rubrique : si la main gauche devait être placée ailleurs, il en serait fait mention.

P. R.

TABLE DES MATIÈRES.

QU'EST-CE-QU'UN NONCE? par Mgr Sauvé 1
LA DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST D'APRÈS LES SYNOPTIQUES, par F.-A.-M. Portmans 38, 345
LE GUNTHÉRIANISME ET GUNTHER, par M. N. Keyl 64
LES PATRONS DES LIEUX ET DES TITULAIRES DES ÉGLISES, par A. G 87
ENCYCLIQUE AUX ÉVÊQUES DE FRANCE 113
HELLÉNISME ET CHRISTIANISME, par M. l'Abbé Rambouillet 125, 305
L'AUTORITÉ TRADITIONNELLE DES PÈRES ANTÉNICÉENS, par le même 533
UN MANIFESTE GERMANIQUE 162
ÈTAT DES ESPRITS ET DE LA SCIENCE THÉOLOGIQUE EN ALLEMAGNE, AVANT LE CONCILE DU VATICAN 176
DES EXCOMMUNICATIONS, par le Dr B. D 209
ÉTUDES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE, par M. l'abbé G. Contestin 240
ORATIO IN LAUDEM S. THOMÆ AQUINATIS, par M. l'abbé Steiger 258
ENCYCLIQUE DE LÉON XIII SUR LA FRANC-MAÇONNERIE. . . 401
LA CONSCIENCE ET LA SENSIBILITÉ, par M. Faure 426
LES HONORAIRES DES MESSES, par M. A Tachy 454
LES PERSÉCUTIONS DE L'ÉGLISE JUSQU'A FIN DES ANTONINS par Dom Louis Lévêque 497
LITURGIE, par M. l'Abbé P. R . . 74, 85, 271, 368, 478, 579
QUESTION LITURGIQUE, par le même 385
BIBLIOGRAPHIE. 103, 202, 284, 392
ACTES DU SAINT-SIÈGE. 296, 394, 499

TABLE ALPHABÉTIQUE

ALLEMAGNE. — État des esprits et de la science théologique dans le Clergé de l'Allemagne avant le Concile du Vatican, 476.—V. Didon.

AUBÉ. — Trois ouvrages mis à l'index, p. 497. — Sa thèse générale sur les Persécutions, p. 499. — Les deux christianismes, celui de S. Pierre et celui de S. Paul, p. 500-515. — Ses théories sur les Persécutions de Néron et de Domitien, p. 515-528.

BALAN. — *Monumenta Reformationis Lutheranæ ex tabulariis secretioribus*, 293.

BRÉVIAIRE. — Avertissement de la S. C. des Rites concernant les nouvelles leçons historiques du bréviaire, 298.

CAVAGNIS (le Chanoine). — *Institutiones juris publici ecclesiastici*, 204.

CHANT GRÉGORIEN. — Lettres de S. S. Léon XIII à D. Pothier, 399, 496.

CHEMIN de la Croix. — Réponse de la S. C. concernant ses indulgences, 395. — Décret validant ses érections, 396.

CHRISTIANISME. — V. Hellénisme, Philosophie.

CLÉMENT ROMAIN. — Sa *Lettre aux Corinthiens*, p. 525.

CONSCIENCE (la) et la Sensibilité, 426 ss. — Existence de l'analyse interne dans le domaine propre de la sensibilité, 429.

CLERCS. — Indult de S. S. Léon XIII étendant à la France l'instruction relative à la procédure sommaire de leurs causes, 399.

CONCILE DE JÉRUSALEM, p. 506.

CROISIERS. — Décret de la S. C. des Indulgences concernant le chapelet des Pères Croisiers, 494.

DIDON (le P.). — Lettres sur son livre : *les Allemands*, 162.

DIVINITÉ (la) de Jésus-Christ d'après les synoptiques, 38 ss., 345 ss. — Les institutions de Jésus-Christ sont les institutions d'un Homme-Dieu, *ibid.* — Prophéties de Jésus-Christ ; autorité des prophéties en général, 38. — Prophétie de la prédication de l'Évangile dans le monde entier, 42. — Prophétie de l'Église, 345. — Les sacrements ; le baptême, 353. — La confession, 358.

ENCYCLIQUE de S. S. Léon XIII aux Évêques de France, 113. — Encyclique sur la Franc-Maçonnerie, 401.

EXCOMMUNICATIONS (des). — Doctrine des *Acta Sanctæ Sedis* au sujet de l'article *Violentas manus*, 209.

FOUILLÉE. — *Philosophie de Platon*, 308.

FRANC-MAÇONNERIE. — V. Encyclique.

GUNTHER et le Gunthérianisme, 65 ss. — Ses soutenants et ses adversaires, *ibid.* — Condamnation générale du Gunthérianisme par le Saint-Siège, 68. — Bref de Pie IX condamnant en détail les principales erreurs de Gunther, 71. — Biographie de Gunther, 82.

HAUTCŒUR (Mgr.). — *Les Patrons des lieux et les Titulaires des églises*, 87.

HAVET. — *Le Christianisme et ses origines*, 125.

HELLÉNISME et Christianisme (Réfutation du livre de M. Havet : le Christianisme et ses origines) 125 ss ; 305 ss. — Unité des doctrines du Christianisme ; l'Hellénisme est un Chaos, 129. — Contradiction du Christianisme et de l'Hellénisme, 132. — Leur ressemblance sur quelques points n'est qu'apparente, 136. — Platon n'est nullement l'auteur du Christianisme, 143. — Les données philosophiques de Platon n'ont pas servi de fondement aux dogmes chrétiens, 305. — La Trinité chrétienne ne se trouve pas dans l'Hellénisme, 306. — L'Hellénisme n'a point l'idée de Jésus Christ médiateur entre Dieu et les hommes, 311. — Sophistique de la prétendue démonstration de M. Havet, 318. — Contre-sens de M. Havet, 335. — Conclusion, 343.

Honoraires de Messes (les), ss, — Règles à suivre dans la distribution des honoraires confiés par les fidèles, 455 — Défense d'envoyer des messes hors d'un diocèse, *ibid.*— Défense de les confier à des collaborateurs ou des commerçants, 455. — Obligation de remettre tout l'honoraire, 461.

Index. — Condamnation des livres de M. Aubé, p. 497.

Indulgences. — Décret de la S. C. déterminant les jours où les cordigères peuvent gagner l'indulgence plénière et recevoir la bénédiction pontificale, 394. Décret relatif à la communication des indulgences, 492. V. Croisiers.

Jungmann — *Dissertationes selectæ in historiam ecclesiasticam*, 392.

Liturgie. — Réponse de la S. C. des Rites à plusieurs doutes, proposés par l'Évêque de Montréal, 299. — V. Bréviaire, Messes Office. Patron, Pustet.

Marie (Mois de). — Actes de S. C. des Rites concernant son centenaire, 397.

Meglia. — (Mgr). — Ses dépêches sur l'Allemagne avant le Concile du Vatican, 477.

Messes. — Remarques sur les rubriques relatives à l'offertoire et sur ce qui suit jusqu'au canon, 94. — sur les rubriques relatives au canon de la Messe jusqu'à la consécration 185, 271, 368, 478.— Sur les rubriques relatives au canon de la Messe après la consécration, 379. — Discussion d'une difficulté concernant le défaut de la consécration du vin, 385. — V. Honoraires.

Nonce (Qu'est-ce-qu'un), 5 ss, — Origine des Nonces, *ibid.* — Leurs droits, 7. — De l'institution légitime des Nonces, 12. — De l'importance et de l'utilité des Nonces, 17. — Réponse aux objections contre les Nonciateurs, 25. — Devoirs envers les Nonces, 31.

Offices. — Décisions de la S. C. des Rites sur la récitation des offices votifs, 296.

Patrons (les) des lieux et les Titulaires des églises. 87 ss. — Décret de la S. C. des Rites relatif aux Titulaires et aux Patrons, 490.

Pères anténicéens. — Voir Tradition.

Persécutions de Néron et de Domitien, selon M. Aubé, p. 515-528.

Pétrinisme et Paulinisme, p. 501.

Philosophie (la) et le Christianisme, 240. — Le Christianisme ne condamne que la fausse Philosophie et les abus de la Philosophie, *ibid.*— La Philosophie est la voie naturelle qui conduit à la Révélation, 255.

Pustet (le chevalier). — Edition de *l'Octavarium Romanum*, 205.

Régnon (le R. P. de). — *Bannez et Molina*, 284.

Suétone et Tacite. — Leurs témoignages sur le nombre des chrétisns, p. 516.

Thomas (S.) d'Aquin. — *Oratio in laudem S. Thomæ Aquinatis Insulis habita etc.*, 258.

Titulaires. — V. Patrons.

Tradition. — Sa vraie notion, 533 ; elle est distincte du magistère vivant et de l'autorité doctrinale du Saint Siège, 536 ; l'Autorité traditionnelle des Pères Anténicéens chez les Grecs pendant les premiers siècles, 540 ; au moyen-âge, 550 ; chez les Latins, 561 ; Théologiens, 566.

Verlaque (l'abbé V.). — *Jean XXII, sa vie et ses œuvres d'après des documents inédits*, 103.

Rousseau-Leroy, Imprimeur-Gérant, rue Saint-Fuscien, 16, Amiens.

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

REVUE
DES SCIENCES
ECCLÉSIASTIQUES

PUBLIÉE PAR DES PROFESSEURS

DU COLLEGE THÉOLOGIQUE DE LILLE

Οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως,
Οὔθ' ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως.
(CLEM. ALEX. *Strom.* l. v, c. 1).

Ubi Petrus, ibi Ecclesia;
Ubi Ecclesia, ibi vita æterna.
(S. AMBROS. *in Ps.* XL, *n.* 30).

N° 296. — Juillet 1884

CINQUIEME SERIE. — TOME X (L° DE LA COLLECTION)
12 Numéros par an. — 12 Francs

AMIENS
V° ROUSSEAU-LEROY, ÉDITEUR
BUREAUX DE LA REVUE
Rue St-Fuscien, 16

PARIS
VICTOR LECOFFRE, LIBRAIRE
Rue Bonaparte, 90

PARIS { ROGER et CHERNOVITZ, libraires
7, rue des Augustins

LONDRES { BARTHES ET LOWELL
14, Great Malberought Street

1884

LES

INSTITUTIONS DE JÉSUS-CHRIST

SONT LES

INSTITUTIONS D'UN HOMME-DIEU.

La divinité de Jésus-Christ d'après les synoptiques

Suite de la cinquième étude (1).

L'Eucharistie.

L'Eucharistie est le plus grand des sacrements ; il est le centre et le foyer de la piété chrétienne. Les écrivains libres-penseurs n'en jugent pas autrement. Parlant de la multiplication des pains, Strauss s'exprime de la sorte : « Il y avait encore une autre raison « de donner au miracle alimentaire que le Messie « Jésus devait accomplir la forme d'une distribution de « pain. Le rôle principal du nouveau culte était préci- « sément une distribution de ce genre » (2). Renan se demande : « La secte n'avait-elle pas quelque sacre-

(1) Voir les numéros de Février et d'Avril de la *Revue*.
(2) Nouvelle vie de Jésus, II, p. 241.

« ment, quelque rite, quelque signe de ralliement ? » Il répond sans hésiter. « Elle en avait un, que toutes les « traditions font remonter jusqu'à Jésus. Une des idées « favorites du Maître, c'est qu'il était le pain nouveau, « pain très supérieur à la manne, et dont l'humanité « allait vivre » (1). Croyants et incrédules sont d'accord: l'Eucharistie est le rite principal ; elle domine dans le Christianisme.

Cette institution est-elle bien du Sauveur ! « Toutes « les traditions *la* font remonter à Jésus. » Nous venons de l'entendre ; Renan le proclame bien haut. Plus loin, dans la vie de Jésus, l'écrivain ondoyant est plus affirmatif encore. « De très-bonne heure, dit-il, « ce mystère se fixa en un petit récit sacramentel que « nous possédons sous quatre formes très-analogues « entre elles » (2). Nous prions le lecteur de remarquer les expressions de l'écrivain français : « de très-bonne heure, » au lendemain de la mort de Jésus, « le mystère se fixa, » il n'erra pas indécis entre plusieurs versions diverses, il se fixa de très-bonne heure, et le fait est tellement connu, que dans les sources primitives « il y a quatre formes très-analogues entre elles. » Evidemment nous sommes en présence d'un fait avéré et historique.

Remontons donc aux sources primitives. Nous omettons les préparatifs de la cène ; nous glissons également sur les prédictions faites par Jésus de sa mort prochaine, de la trahison de Judas, du reniement de S. Pierre. Strauss n'admettrait pas la conclusion que nous en tirerions. « Jésus a pu prévoir qu'il approchait de la « catastrophe, il a pu se défier de la fidélité de ses « disciples, et de la constance de tel autre ; il a même

(1) Vie de Jésus, p. 299.
(2) Vie de Jésus, p. 387.

« pu ne pas dissimuler ses soupçons ; mais qu'il ait si « exactement su que cette nuit même, il subirait son « sort, qu'il ait nommément désigné Judas comme « devant le trahir et Pierre comme devant le renier « trois fois avant le premier chant du coq, c'est ce que « nous ne pouvons admettre » (1). Pourquoi ? parce que ces différentes prédictions dénoteraient en Jésus des connaissances qui dépassent les prévisions humaines ! C'est un aveu involontaire, et un témoignage du côté surnaturel de ces paroles que la libre-pensée ne veut pas admettre ! Fidèle au plan que nous nous sommes tracé, nous ne nous attarderons pas à le montrer. Les disciples de Jean-Jacques Rousseau nous diraient qu'ils n'assistent pas à l'accomplissement de la Prophétie.

Arrivons au point culminant de la Cène, celui qui prouve à lui seul la divinité de Jésus-Christ. Le voici d'après les Synoptiques combinés. *Pendant qu'ils soupaient, Jésus prit le pain, rendit grâce, le bénit, le brisa et le donna à ses disciples, en disant : Prenez et mangez, ceci est mon corps qui est donné pour vous ; faites ceci en mémoire de moi.*

Il prit de même la coupe, après avoir soupé ; il rendit grâce et la leur donna en disant : Buvez en tous ! Car ceci est mon sang, le sang du testament nouveau, qui sera répandu pour beaucoup afin que leurs péchés leur soient remis (2).

Voilà le récit sacramentel fixé de bonne heure dans quatre formes très analogues. Au témoignage de la libre-pensée il est capital. « Chaque minute, à ce « moment, dit l'académicien français, devient solennelle « et a compté plus que des siècles dans l'histoire de « l'humanité. » (3) Et en effet, il y a dans les quelques

(1) Nouvelle vie de Jésus, t. I, p. 372.
(2) Matth. XXVI, 26... Marc XIV, 22... ; Luc XXII, 19...,
(3) Vie de Jésus par Ernest Renan, p. 383.

lignes de l'Evangile qui précèdent une affirmation et un ordre, uniques l'un et l'autre : l'affirmation *ceci est mon corps, ceci est le sang de l'alliance nouvelle ;* heurte et dépasse la raison humaine, elle contredit toutes les données des sens, et un demi milliard d'hommes l'admettent ; l'ordre : *faites ceci en mémoire de moi* ; *Buvez-en tous ;* est en même temps une prophétie claire, précise, et il s'exécute sur tous les points du globe.

*
* *

N'anticipons pas. Le récit sacramentel « fixé de bonne heure, dans quatre formes analogues... les écrivains libres-penseurs l'admettent-ils, abstraction faite du miracle, à raison de son antiquité et de son authenticité ? Le croire ce serait se tromper grandement. Par bonheur, les allégations de l'un sont détruites par les affirmations de l'autre.

Le Dr Strauss voit dans le récit de la Cène une part de possibilité. « Lorsqu'en présidant au dernier banquet « et tout plein de ces pensées (de sa mort prochaine), « il rompit le pain, il a pu y voir une image de son « corps, auquel l'acharnement de ses ennemis réser- « vait peut-être une destinée pareille. Et lorsqu'il « remplit les coupes, il a pu également songer à « son sang, qui serait peut-être bientôt versé comme « il versait ce vin rouge à ses disciples ; laissant « déborder ses pressentiments, il a pu leur dire qu'il « lui serait fait bientôt ce qu'ils lui voyaient faire avec « le pain et le vin, et en tirer occasion de se souvenir « de lui, de se rappeler ses paroles chaque fois que, « réunis, ils mangeraient du pain et boiraient du vin. « Il a même pu, absorbé par la pensée de sa mort

« prochaine, se considérer comme une victime vouée « au sacrifice, voir dans son sang la consécration d'une « nouvelle alliance entre Dieu et les hommes, et afin « d'unir par un lien vivant la société qu'il voulait fonder « instituer cette distribution de pain et de vin comme « une fête commémorative.

« Tout cela, sans doute, est possible ; mais c'est « néanmoins une autre question de savoir si tout peut « être considéré comme historiquement avéré » (1).

M. Renan est le plagiaire élégant, un peu sceptique du docteur allemand. Ecoutons ses explications pleines de nuances. « Sur le moment, dit-il, ce repas ne frappe « personne, et à part les appréciations dont le maître « fit la confidence à ses disciples, qui ne comprirent « qu'à demi, il ne s'y passa rien d'extraordinaire. Mais « après la mort de Jésus, on attacha à cette soirée un « sens singulièrement solennel, et l'imagination des « croyants y répandit une teinte de suave mysticité. « Ce qu'on se rappelle le mieux d'une personne chère, « ce sont ses derniers temps. La plupart des disciples « ne virent plus leur maître après le souper dont nous « venons de parler. Ce fut le banquet d'adieu. Dans ce « repas, ainsi que dans beaucoup d'autres, Jésus « pratiqua son rite mystérieux de la fraction du pain. « Comme on crut de bonne heure que le repas en « question eut lieu le jour de Pâques et fut le festin « pascal, l'idée vint naturellement que l'institution « eucharistique se fit à ce moment suprême. Comme « d'ailleurs, une des idées fondamentales des premiers « chrétiens était que la mort de Jésus avait été un « sacrifice, remplaçant tous ceux de l'ancienne loi, la « « Cène », qu'on supposait s'être passée une fois

(1) Nouvelle vie de Jésus, I, 372.

« pour toutes la veille de la passion, devint le sacrifice « par excellence, l'acte constitutif de la nouvelle « alliance, le signe du sang répandu pour le salut de « tous. Le pain et le vin, mis en rapport avec la mort « elle-même, furent ainsi l'image du Testament nouveau « que Jésus avait scellé de ses souffrances, la commé- « moration du sacrifice du Christ jusqu'à son avè- « nement. » (1).

Renan dit quelque part : « Pour faire revivre les « grandes âmes du passé, une part de divination et de « conjecture doit être permise. (2) » A notre avis, « l'auteur de la vie de Jésus, se fait « la part de divination » très large : il en abuse. En nous tenant a l'extrait qui précède, nous sera-t-il permis de demander à l'inventif académicien : Si « ce repas ne frappa personne, » d'où vient-il que « de très bonne heure il se fixa en un récit sacramentel ? » Il ajoute : « l'idée vint naturellement que l'institution eucharistique se fit à ce moment. » Ce « naturellement » est délicieux : si l'institution de l'Eucharistie ne se fit pas alors, quand se fit-elle ? M. Renan voudrait-il nous l'apprendre ? » Une des idées fondamentales des premiers chrétiens était que la mort de Jésus avait été un sacrifice » et remplaçait ceux de la loi ancienne. » Cette idée fondamentale d'où est-elle venue aux premiers chrétiens ? Ils ont été réellement inventifs et intelligents ; on refuse toute idée aux évangélistes S. Matthieu, S. Marc, S. Luc, et on en fait honneur aux premiers chrétiens anonymes... C'est que, ne l'oublions pas, « dans un tel effort, pour faire revivre les hautes âmes du passé, une part de divination et de conjecture doit être permise ! »

(1) Vie de Jésus, p. 385-387.
(2) Vie de Jésus, Introduction, L. V.

M. Renan a d'autres raisons pour révoquer en doute « le récit sacramentel. » « Jean, dit-il, si préoccupé « des idées eucharistiques, qui raconte le dernier repas « avec tant de prolixité, qui y rattache tant de circons- « tances et tant de discours ; Jean qui, seul parmi les « narrateurs évangéliques, a ici la valeur d'un témoin « oculaire, ne connaît pas ce récit » (1). Notons d'abord une première inexactitude. « Jean seul, a ici la valeur d'un témoin oculaire » dit l'écrivain français. Et que fait-il de S. Matthieu, le premier et le plus ancien des Evangélistes, dont il vante l'autorité ? N'a-t-il pas été témoin oculaire ? D'où vient-il que l'académicien français éprouve tout d'un coup tant de respect et de confiance pour S. Jean, alors qu'il le répudie ailleurs ? A lui de répondre.

D'ailleurs l'académicien français est sur ce point en désaccord complet avec Strauss. « A notre point de « vue, dit celui-ci, le silence du quatrième Evan- « géliste n'estpas concluant contre les synoptiques » (2). Le docteur allemand a raison. Pourquoi ? Parce que le silence gardé ici par le quatrième Evangéliste est amplement racheté par le sixième chapitre de son Evangile. Nulle part la doctrine qui ressort de la Cène n'a été plus clairement et plus énergiquement formulée. M. Renan a reproduit ce passage saillant du quatrième Evangile. Comme le lecteur en fera la remarque, il n'hésite pas à le considérer comme historique. « Une fois « surtout il (Jésus) se laissa aller, dans la synagogue de « Capharnaüm, à un mouvement hardi, qui lui coûta « plusieurs de ses disciples. « Oui, oui, je vous le dis, « ce n'est pas Moïse, c'est mon père qui a donné le « pain du ciel. » Et il ajouta : « C'est moi qui suis le

(1) Vie de Jésus, p. 387.
(2) Nouvelle vie de Jésus, I, p. 373.

« pain de vie, celui qui vient à moi n'aura jamais faim « et celui qui croit en moi n'aura jamais soif. » Ces paroles excitèrent un vif murmure : « Qu'entend-il, se « disait-on, par ces mots: Je suis le pain de vie? N'est-ce « pas là Jésus, le fils de Joseph, dont nous connaissons « le père et la mère? Comment peut-il dire qu'il est « descendu du ciel! Et Jésus insistant avec plus de « force encore : « Je suis le pain de vie ; vos pères « ont mangé la manne dans le désert et sont morts. « C'est ici le pain qui est descendu du ciel, afin que « celui qui en mange ne meure point. Je suis le pain « vivant ; si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éter- « nellement, et le pain que je donnerai, c'est ma chair « pour la vie du monde. » Le scandale fut à son comble. « A ce passage, M. Renan s'arrête, et il dit en note : « Tous ces discours portent trop fortement « l'empreinte du style propre à Jean pour qu'il soit « permis de les croire exacts. L'anecdote rapportée « au chapitre VI du quatrième évangile ne saurait « cependant être dénuée de réalité historique. » Mais, judicieux écrivain, si l'anecdote du scandale appartient à l'histoire, le discours qui l'a provoqué, lui appartient au même titre. Sans le discours de Jésus, l'exclamation des disciples n'avait pas de motif. Laissons à M. Renan le soin d'expliquer cette nuance, et continuons à citer d'après lui. « Comment peut-il donner sa « chair à manger? » Jésus, renchérissant encore : « Oui, oui, dit-il, si vous ne mangez la chair du Fils « de l'homme, et si vous ne buvez son sang, vous « n'aurez pas la vie en vous, celui qui mange ma chair « et qui boit mon sang est en possession de la vie « éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour. Car « ma chair est véritablement une nourriture, et mon « sang est véritablement un breuvage. Celui qui mange

« ma chair et qui boit mon sang demeure en moi, et « moi en lui. Comme je vis par le Père qui m'a envoyé « ainsi celui qui me mange vit par moi. C'est ici le « pain qui est descendu du ciel. Ce pain n'est pas « comme la manne, que vos pères ont mangée et qui « ne les a pas empêchés de mourir, celui qui mangera « ce pain vivra éternellement. » Une telle obstination « dans le parodoxe révolta plusieurs disciples qui « cessèrent de le fréquenter. (1) »

N'est-il pas vrai qu'après de telles affirmations, selon la remarque de Strauss, le silence du quatrième Evangéliste n'est pas concluant contre les synoptiques? Et cependant, le Docteur Strauss ne croit pas à la Cène. Une part du récit est possible à ses yeux, mais il est loin d'admettre l'existence historique de l'institution de l'Eucharistie. « Le témoignage de l'Apôtre Paul n'est « pas aussi décisif qu'on le prétend ordinairement. » Et voici pourquoi : « Paul, dit-il, reproduit la tradition « qui avait cours au moment où il entra dans la commu- « nauté chrétienne ; mais il n'est pas aisé de déterminer « ce qui, dans son récit de l'institution de la Cène, « appartient réellement à la tradition primitive, et ce « que l'usage des premiers chrétiens a pu y ajouter « successivement. (2) »

Remarquons d'abord que S. Paul lui-même doit être rangé parmi les premiers chrétiens. La conversion date de l'an 38. Il a écrit la première Epitre aux Corinthiens vers l'an 55, vingt ou vingt-deux ans après la mort du Christ. Or, au témoignage de Renan « aucun « doute n'a jamais été élevé par la critique sérieuse « contre l'authenticité de l'épître aux Galates, des deux

(1) Vie de Jésus, 299-300.
(2) Nouvelle vie de Jésus, I, 313.

« Epîtres aux Corinthiens, de l'épître aux Romains (1). » Nous pouvons donc ouvrir l'écrit de S. Paul avec confiance. Avant de juger, écoutons-le lui-même. *J'ai appris du Seigneur*, c'est ainsi que l'apôtre s'exprime, *j'ai appris du Seigneur ce que je vous ai aussi enseigné* à savoir, *que le Seigneur Jésus, la nuit même qu'il fut livré, prit du pain, et rendant des actions de grâce, il le rompit, et il dit : Prenez et mangez : Ceci est mon corps, qui sera livré pour vous. Faites ceci en mémoire de moi. De même, après le souper, il prit la coupe, et il dit : Cette coupe est le nouveau Testament* confirmé *par mon sang, faites ceci en mémoire de moi, toutes les fois que vous en boirez*. Et S. Paul ajoute : *Toutes les fois que vous mangerez de ce pain et que vous boirez de cette coupe, vous annoncerez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne* (2).

Constatons d'abord que cette forme est très-analogue à celle des synoptiques. Il est intéressant de voir comment le Docteur d'Outre-Rhin cherche à se débarrasser de ce témoignage et à montrer qu'il est peu décisif. « Si fidèle au rite juif, Jésus avait seulement « distribué le pain et le vin à ses disciples, en se « bornant à faire à ce sujet une allusion à la mort « violente qui le menaçait, et si dans la suite l'assem- « blée des fidèles avait fait de cette distribution une « cérémonie commémorative de la mort de Jésus, il « était bien naturel d'en mettre la prescription (faites « ceci, toutes les fois que vous en boirez, etc) dans la « bouche du maître lui-même. (3) »

Arrêtons-nous. L'explication de Strauss débute par une première hypothèse : *si*. La conjecture porte sur la

(1) Les apôtres. Introduction, p. XLI.
(2) I Cor. XI, 23-26.
(3) Nouvelle vie de Jésus, I, 373.

distribution du pain, avec une simple allusion à une mort violente, elle ne regarde que Jésus. Cette hypothèse étant réalisée, « il était bien naturel, » conclut le Dr Strauss d'en mettre la prescription dans la bouche du Maître. Ce que le Docteur allemand trouve « bien naturel » ne l'est qu'aux rêveurs. Si vous avez un parent immensément riche, dont vous convoitez l'héritage, et si vous vous imaginez que ce parent soit mort, « il est bien naturel » de conclure : l'héritage est à moi. Le raisonnement du Docteur d'Outre-Rhin, si grave qu'il paraisse, est de cette force, que dis-je, il lui est inférieur. Le raisonnement du cousin avare, il faut le multiplier cent fois, mille fois, car d'après Strauss lui-même, il s'agit de l'assemblée des fidèles. Et voilà pourquoi le témoignage de S. Paul n'est pas décisif.

Mais nous n'avons pas terminé la citation. « Une fois « habituée à voir dans le pain et le vin, le corps et le « sang du Christ, et dans le sang le sceau d'une « nouvelle alliance, la communauté a pu se figurer que « Jésus lui-même avait institué un symbole, et les apô- « tres témoins du dernier repas, ont pu s'accoutumer « eux-mêmes à considérer les choses à ce point de « vue. (1) » La trouvaille est merveilleuse. Elle aboutit, pour continuer l'hypothèse du cousin-héritier, à ce tour de force : une fois que celui-ci s'est habitué à l'idée de la mort de son parent, il a très-bien pu se mettre en possession de ses biens, le dissiper à son gré, et le parent bénévole à l'excès, a pu très bien s'accoutumer à considérer la chose à ce point de vue. Elle est grande la complaisance du parent, qui plein de vie, s'imagine qu'il est mort pour ne pas contrarier son cousin ; elle est admirable son insouciance, de ne pas

(1) Nouvelle vie de Jesus, I, p. 374.

s'opposer à la prise de possession de ses biens. Tout aussi prodigieux est le raisonnement de Strauss.

« Une fois habituée à voir dans le pain et le vin le « corps et le sang du Christ ! » Comme si ce n'était rien de s'habituer à une telle croyance ! L'Eucharistie est l'écueil et la faillite des sens. Voici le prêtre à l'autel, il renouvelle en mémoire de Jésus, ce que Jésus a fait lui-même, et il emprunte ses paroles. Il y a un instant, ses mains ne tenaient qu'un pain vulgaire. Soudain, il se prosterne, il courbe le front, il adore. Il élève la blanche hostie ; il règne dans l'assemblée un silence religieux ; tous les fronts s'inclinent, tous les cœurs sont émus ; les lèvres murmurent une prière. Que s'est-il passé ? Le prêtre a répété en tremblant la parole de Jésus, et la substance du pain a été changée en la substance du corps du Sauveur : telle est la croyance des chrétiens. Mais le pain garde les propriétés du pain : il en a les dimensions, la couleur, le goût : il peut nourrir, se corrompre, donc il y a encore du pain. Erreur ! ces propriétés du pain, ne sont plus que des apparences : ce sont les accidents eucharistiques. Telle est encore la croyance de l'assemblée des fidèles. N'est-ce rien que de s'habituer à une telle doctrine ? Quand est-il venu à l'idée d'un homme de dire : ceci est du pain, et un moment après : non, ce n'est plus du pain : ce quelque chose qui en conserve les apparences et les propriétés est le corps d'un homme vivant, réel ; c'est le corps du Christ ? Pour que l'humanité se fasse à cette idée, il faut que la déraison triomphe, ou que le bras de Dieu soit intervenu et que sa voix ait retenti.

L'Eglise elle-même confesse ces anéantissements des sens. A la suite de ce fier génie qui a nom Thomas d'Aquin, elle chante :

Gustus, tactus in te fallitur,
Sed auditu solo tuto creditur.
Credo quidquid dixit Dei Filius;
Nil hoc veritatis verbo verius.

Et néanmoins ce n'est là qu'une échappée bien petite des prodiges eucharistiques qui remplit la terre et le temps. Nous n'avons considéré qu'un prêtre. Etendez les regards, embrassez l'immensité, remontez le cours des âges : en mille endroits à la fois, Jésus est présent ; il demeure au tabernacle et il s'offre sur l'autel ; il descend dans la poitrine des fidèles. A toute heure du jour et de la nuit, depuis dix-huit siècles, ce mystère se renouvelle : l'humanité, dans sa portion la plus éclairée, se baisse dans la poussière et chante :

Adoro te devote, latens Deitas !

Comment l'assemblée des fidèles s'est-elle habituée à croire que le corps de Jésus-Christ est présent partout à la fois, que sans cesse consommé il reste toujours entier et vivant ? Le génie de Thomas d'Aquin a résumé dans le *Lauda Sion* la foi de l'Église.

Non confractus, non divisus, integer accipitur.

M. Renan y voit une littéralité effrénée. (1) Et c'est vrai : mais comment cette « littéralité effrénée » est-elle devenue la foi des peuples chrétiens ? comment, pour la défendre, des martyrs sans nombre ont-ils sacrifié leur vie ? Non seulement l'Église catholique admet et professe cette « littéralité effrénée » mais l'Église grecque séparée de Rome a la même foi ;

(1) Vie de Jésus, p. 303.

mais Luther lui-même admet une présence réelle. Les Anglicans n'ont pas osé attaquer de front cette croyance. Seul Calvin. et les sectes inspirées par lui, ne voient dans le S. Sacrement que la figure ou le mémorial de la passion du Christ.

Toutefois l'Eucharistie renferme encore d'autres abîmes. Jésus y est présent, en quel état ? Petit, humilié, anéanti, à la merci du premier misérable qui peut briser les portes du Tabernacle, jeter au vent les saintes espèces ou les fouler aux pieds. Est-ce assez d'abjection ? Non, il y a des anéantissements plus inconcevables. Jésus se fait la nourriture de l'homme ; il descend dans sa poitrine... Parfois c'est un parjure qui le reçoit, un impudique, un ivrogne... Qu'importe ! Jésus descend, descend toujours, s'anéantit, disparaît. Ah ! combien S. Thomas a eu raison de s'écrier :

In cruce latebat sola Deitas;
At hic latet simul et humanitas.

Croire en un Dieu crucifié est une folie ; croire en un Dieu-Hostie est de toutes les folies la plus colossale ! Et les insondables mystères de ce sacrement n'ont pas frappé l'attention de Strauss? « Une fois habitué à voir dans le pain et le vin le corps et le sang du Christ... écrit-il sans sourciller... Comme si ce n'était rien que de s'habituer à un tel symbole...!

Toutefois si dans l'Eucharistie Jésus s'anéantit, nulle part il ne fait éclater davantage sa puissance : là les anéantissements de Dieu sont rachetés par les adorations de l'homme. Et les cathédrales superbes qui lancent dans les airs leurs flèches dentelées, et les foules qui s'abiment dans l'adoration, l'attestent à la fois.

Il n'y a pas longtemps le triomphe du Dieu en l'Eu-

charistie a éclaté aux yeux de tous. Le 10 juillet 1883, la ville de Liège a été témoin d'un spectacle grandiose. Le congrès des œuvres eucharistiques avait tenu ses assises solennelles dans l'antique cité de S. Lambert, devenue par sainte Julienne et l'établissement de la Fête-Dieu, la cité du T. S. Sacrement. Une importante procession devait clôturer et couronner le congrès. Cent mille fidèles encombraient les rues, les places, les quais. Au milieu des flots pressés et recueillis de cette multitude se déroulaient les magnificences du cortège eucharistique. Il y avait dix mille hommes portant des flambeaux, accourus de toutes les provinces de la Belgique, de l'Allemagne, de la Hollande, de la France. Le nouveau monde lui même était représenté à ce cortège triomphal. Le défilé de ces dix mille hommes, groupés autour de cent-vingt bannières, escortés de quatre-vingt corps de musique, dura plus d'une heure. Puis venaient les ordres religieux, les membres du clergé paroissial, le Chapitre de la Cathédrale, les abbés mitrés, plusieurs évêques. Enfin, un prélat, portant dans un ostensoir, merveille d'art et de richesse, la sainte hostie... Et sur le passage du S. Sacrement tous les fronts s'inclinaient, on ployait les genoux et les prêtres chantaient.

Pange, lingua, gloriosi
Corporis mysterium
. . . . . .
Tantum ergo sacramentum
Veneremur cernui.

Et témoin ému de cette grandiose manifestation de la foi catholique, je me parlais à moi-même : Ceci remonte à près de dix-neuf siècles. Un jour, à Jérusalem, petite capitale d'un peuple méprisé, un homme, la

veille de sa mort sur un gibet, entouré de quelques amis, leur dit, prenant du pain : *Ceci est mon corps ; faites ceci en mémoire de moi*... Et les amis du supplicié ajoutèrent foi à ces étranges paroles... Ils ont fait en mémoire de Jésus ce que Jésus avait fait lui-même, et en dépit des contradictions, des outrages, du témoignage contraire de leurs sens, ils ont communiqué leur croyance à des millions d'hommes. Depuis dix-huit siècles et plus, l'humanité civilisée salue et adore Jésus sous les voiles de l'Eucharistie... Qu'on explique ce résultat : la parole de Jésus : *faites ceci en mémoire de moi*, et le monde à genoux.

*
* *

Renan reconnaît qu'à l'égard de l'Eucharistie « le « maître usait de termes extrêmement énergiques, qui « furent pris plus tard avec une littéralité effrénée » (1). A quelle époque se rapporte ce « plus tard » ? Nous avons vu plus haut le récit sacramentel et uniforme des synoptiques. L'écrivain français avoue qu'après la mort de Jésus ce sacrement « devint le grand symbole de la communion chrétienne » (2). S. Paul, vers l'an 55 de notre ère, en parle dans son épître aux Corinthiens, épître proclamée d'une authenticité à l'abri de tout soupçon par M. Renan lui-même. Il trouve que « Jésus est à la fois très idéaliste dans les conceptions « et très matérialiste dans l'expression » (3). Non moins énergique apparaît S. Paul.

Après avoir rapporté l'institution du Sacrement, citée plus haut, l'apôtre ajoute : *quiconque mangera de ce*

(1) Vie de Jésus, p. 303.
(2) Vie de Jésus, 5. 304.
(3) Vie de Jésus, p. 303.

pain, ou boira de cette coupe indignement, sera coupable de crime contre le corps et le sang de Jésus-Christ. Il veut qu'avant de s'approcher du banquet sacré on descende dans les profondeurs de sa conscience et qu'on se purifie : *que l'homme s'examine soi-même à fond, et qu'ensuite il mange de ce pain et boive de cette coupe.* Il en donne immédiatement la raison : *Celui qui en mange et en boit indignement, mange et boit sa propre condamnation, parcequ'il ne discerne pas* avec le respect nécessaire *le corps du Seigneur* (1). On le voit, vers l'an 55 « la littéralité effrénée » avait déjà envahi l'enseignement de l'Église. Nous avons rapporté, d'après M. Renan, une partie du sixième chapitre du quatrième Evangile ; celui-ci est au moins, aux yeux de la Libre-Pensée, l'expression des communautés chrétiennes de l'Asie-Mineure. Dans l'Apocalypse, qui est au dire de M. Renan, le plus authentique de tous les livres du nouveau testament, les allusions à l'Eucharistie sont fréquentes. Les premiers chrétiens étaient dénoncés à la haine de la populace comme se nourrissant dans leurs conciliabules de la chair d'un enfant : calomnie qui avait son point de départ dans la sainte communion.

Ainsi, dès le lendemain de la mort de Jésus jusqu'aujourd'hui, la parole du Sauveur s'accomplit ; sur tous les points du globe les prêtres consacrent et les fidèles reçoivent et adorent l'Homme-Dieu, Jésus-Christ, sous les espèces eucharistiques. Imposer une telle croyance à l'humanité, prédire, ordonner un tel rite, c'est l'œuvre de Dieu : l'homme y échouerait.

On nous arrête. D'autres religions, nous dit-on, ont des pratiques absurdes et qui se maintiennent en dépit

(1) I. ad Cor, XI, 27-29.

des lumières de la raison ; sont-elles divines aussi ? Ni Confucius, ni Bouddha, ni Mahomet ne sont allés si loin. Et pour rester sur le terrain eucharistique, M. Jacolliot qui ose tout, qui ne recule devant aucune hardiesse, écrit: « La communion n'existait point dans « la religion brahmanique à l'état de sacrement. Ainsi « que nous l'avons vu dans les études Hindoues, il est « fait une loi aux fidèles de manger avec le prêtre, « dans le temple, la farine, le riz et les fruits qui « ont été offerts à Dieu dans le sacrifice, et cette nourri- « ture sainte purifie toutes les souillures. Mais il n'est « pas dit que Dieu y est présent..! En adoptant cette « cérémonie, les apôtres y ont ajouté cette dernière « clause, et cela s'est appelé l'Eucharistie. » (1). Retenons de ce passage un double aveu : Dieu n'y était pas présent et les apôtres y ont ajouté cette clause. La croyance à la présence réelle remonte donc aux temps apostoliques. Qu'en disent Renan et Strauss ? Le premier affirme que ce ne fut que « plus tard » et le second rejette la faute sur les premiers chrétiens. M. Jacolliot ajoute : « Les protestants, qui rejettent « la présence et prennent la nourriture sacrée sous « les deux espèces, prétendent a bon droit avoir fait « ainsi retour aux simples habitudes des premiers « âges » (2). Admirons tout d'abord la logique de l'illustre indianisant. Les apôtres, vient-il de dire, ont introduit cette clause (de la présence réelle), et ici il loue les protestants d'avoir fait retour aux simples habitudes des premiers âges. Quels sont-ils ces premiers âges qui se sont écoulés entre Jésus et les Apôtres ? N'y a t-il pas là, de la part de l'auteur, « une simple habitude » d'affirmer et de contredire à tort et

(1) La Bible dans l'Inde, p. 375.
(2) La bible dans l'Inde, p. 375.

à travers. La vérité la voici : les brahmes qui au XIe siècle ont introduit la loi pour les fidèles « de manger avec le prêtre dans le temple » sont les précurseurs des protestants modernes, comme les protestants sont les fidèles plagiaires des compilateurs des lois de Manou. Les uns et les autres se sont arrêtés à mi-chemin : ils ont reculé devant l'absurde divin qui abonde dans l'Eucharistie (1).

*
* *

L'absurde ! mais personne, réplique-t-on, ne peut être obligé de croire ce que la raison condamne, ce qui lui est manifestement contraire. Evidemment. Mais, il ne s'agit pas de contradictions réelles ; elles ne sont qu'apparentes. La raison ne se heurte pas contre l'absurde véritable, réel ; elle rencontre le mystère. Le mystère, qui nous environne de toute part, le mystère règne dans le sacrement de l'Eucharistie. L'Eglise l'appelle elle-même : le mystère de la foi, *mysterium fidei*. S. Thomas, au seuil du traité où il promène un regard d'aigle sur les questions profondes que soulève l'Eucharistie, fait cette déclaration : « Que le vrai corps « du Christ et son sang soient dans ce sacrement, ni « les sens, ni l'intelligence ne le peuvent atteindre, « mais la foi seule qui s'appuie sur l'autorité divine (2). »

(1) Quelle est l'opinion de M. Peyrot, l'auteur de l'*Histoire élémentaire et critique de Jésus*, sur l'institution de l'Eucharistie? Il n'en a aucune... Dans le Chapitre III, du Livre IV, il seborne à dire, d'après le P. Lamy de l'Oratoire, qu'il estime « fort savent et un érudit de grand mérite » que N. S. n'a pas célébré la Pâque..! A peine une allusion à l'Eucharistie, dans un chapitre intitulé : *La Pâque, le dernier repas de Jésus.*

(2) Summa Theolog. III, p. LXXV, a. I. — Verum corpus Christi et sanguinem esse in hoc sacramento, neque sensu, neque intellectu deprehendi potest, sed sola fide, quæ auctoritati divinæ innititur.

Quelques raisonnements qu'on fasse, quelques explications qu'on donne, si frappantes que soient les analogies ou les comparaisons, le mystère, un mystère insondable planera toujours sur le tabernacle.

Les difficultés de la raison humaine contre ce mystère se rapportent à quatre chefs principaux : la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, sa présence simultanée sur des milliers d'autels, l'existence des accidents eucharistiques, et enfin le prodige d'anéantissement du Sauveur, qui dans ce sacrement est à la merci du premier misérable.

Nous répondrons à ces quatre chefs d'objections, en suivant la doctrine lumineuse du Docteur angélique, si pleinement en harmonie avec la vraie science philosophique.

Avant tout, il est essentiel de se rappeler l'enseignement de l'Eglise et de ne pas le perdre de vue. Bien compris, le seul exposé de la doctrine catholique fera évanouir les nuages. Qu'enseigne l'Eglise ? Qu'à la consécration, c'est-à-dire par les paroles de Jésus, redites par le prêtre, la substance du pain est changée en la substance du corps de Jésus-Christ, la substance du vin en celle du sang de Jésus-Christ. Les dimensions, ou accidents du pain et du vin ne sont pas changés dans ceux du corps et du sang du Christ ; non, seule la substance du pain est changée en la substance du corps, seule la substance du vin est changée en la substance du sang de Jésus. Ainsi a agi le Sauveur lui-même à la dernière cène. En disant : *ceci est mon corps*, il ne modifia par les apparences du pain ; elles restèrent les mêmes ; ce fut la substance du pain que sa parole toute puissante changea en la substance de son corps. Ce changement, l'Eglise l'exprime par ce

terme d'une précision énergique : la transubstantiation.

Ceci entendu, abordons les difficultés.

Comment le vrai corps du Christ peut-il être présent dans une petite hostie ? D'après la doctrine de l'Eglise le corps de Jésus y est présent substantiellement, ne l'oublions pas. Or, la substance ou l'essence d'une chose qu'est-elle ? Qui l'a dit et quel philosophe peut le définir ? La substance des choses nous échappe ; nous n'apercevons que les accidents : dimensions, couleur, saveur, pesanteur... Mais ce qui porte ces accidents, ce qui les fait exister, qui l'a vu, qui l'a défini ? Personne. Ecoutons Leibnitz, philosophe et protestant. « Si l'on pouvait démontrer par des argu-
« ments invincibles d'une nécessité métaphysique que
« l'essence de corps consiste dans l'étendue, c'est-à-
« dire dans l'occupation d'un espace déterminé, comme
« une vérité ne peut contredire une autre vérité, il
« faudrait convenir qu'un seul corps ne pourrait être,
« même par la puissance divine, en plusieurs lieux,
« pas plus que dans un carré la diagonale ne peut
« avoir une commune mesure avec le côté du carré.
« Mais bien loin qu'aucun philosophe ait donné cette
« démonstration si vantée, il semble, au contraire,
« qu'on peut montrer par des raisons solides que la
« *nature* des corps exige à la vérité qu'ils soient éten-
« dus, à moins que Dieu n'y mette obstacle, mais que
« leur *essence* consiste dans la matière et la forme
« substantielle, c'est-à-dire dans un principe de passi-
« vité et d'activité.. »

Que faut-il pour posséder la substance d'une chose quelconque ? S. Thomas répond : (1) « Il est évident

(1) III p. 9. LXXVI, a. III. c. Manifestum est quod natura substantive tota est sub qualibet parte dimensionum, sub quibus continetur ; sicut sub qualibet parte aeris est tota natura aëris, et sub qualibet parte panis est tota natura panis.

que la nature de la substance est tout entière sous chaque partie des dimensions qui la contiennent ; ainsi sous chaque partie d'air, on a toute la nature de l'air, et sous chaque partie de pain on a toute la substance du pain. » Ailleurs, dans la même question, il s'exprime ainsi : « La totalité propre de la substance est contenue indifféremment dans une petite ou une grande quantité : ainsi toute la nature de l'homme dans un homme grand ou petit (1). « Une goutte imperceptible de vapeur, en « passant de l'état fluide à l'état liquide, tient quatorze « mille fois moins de place qu'auparavant, sans qu'elle « ait perdu son essence dans une si merveilleuse « diminution. Et si l'on invoque la différence des corps « organisés avec ceux qui ne le sont pas, quel est le « physicien qui ne soit obligé de reconnaître dans le « mystère de la génération humaine un corps humain « tout entier sous un volume qui défie la perspicacité « de l'œil ? C'est que la quantité matérielle n'est dans « les corps qu'un accident variable, et que Dieu, s'il « lui plaît, peut la réduire à l'infiniment petit. (2) »

La solution de cette première difficulté nous fournit celle de la seconde : Comment le corps de Jésus-Christ peut-il être en même temps présent sur une infinité d'autels ? Il y a six siècles, S. Thomas s'est posé cette question et l'a résolue. Le corps du Christ, dit-il, n'est pas dans ce sacrement selon le mode propre à la quantité dimensive, mais plutôt à la manière des substances. On saisit la portée de l'enseignement du Docteur

(1) 1° p. q. LXXVI, art. I, ad 3. — Propria totalitas substantiæ continetur indifferenter in parva vel magna quantitate ; sicut tota natura aeris in magno vel parvo aere, et tota natura hominis in magno vel parvo homine.

(2) Conférences de Notre-Dame. Année 1851. Soixante-seizième conférence. De l'incorporation du Fils de Dieu à l'humanité.

Angélique. D'où vient-il qu'un corps soit localisé ou dans un lieu? Par ses dimensions. Tout corps est dans un lieu, dit-il, à cause de sa quantité dimensive, et selon ses exigences. Or, la substance d'un corps ne consiste pas dans ses dimensions, nous l'avons vu plus haut affirmé par Leibnitz, elle en est distincte. Donc une substance, séparée de ses dimensions ou accidents n'est pas dans un lieu ni ne peut l'être, puisque la cause de sa localisation lui est enlevée. Comment le corps du Christ est-il au Saint-Sacrement? A la manière des substances. Il n'est donc pas dans un, ni plusieurs lieux ; cette manière de parler n'est vraie que pour nous qui apercevons les accidents.

Faut-il admettre cette théorie de S. Thomas? La science ne la condamne-t-elle pas? Ecoutons encore Leibnitz. Après avoir rapporté l'opinion de ceux qui placent l'essence du corps dans l'étendue, l'éminent écrivain continue : « Les bornes que nous nous sommes « prescrites ne nous permetent pas de faire une longue « excursion dans le domaine de la philosophie ; (1) il « suffira de dire, en passant, que nous aussi nous « nous sommes appliqué sérieusement aux études méca- « niques et mathématiques, ainsi qu'aux expériences « sur la nature, et que d'abord nous avons penché pour « les opinions que nous venons de rapporter, mais « qu'ensuite *nos méditations continuelles nous ont*

(1) I p. q. LXXVI, art. V. c. Omne corpus locatum est in loco secundum modum quantitatis dimensivæ, in quantum scilicet commensuratur loco secundum quantitatem dimensivam. Unde relinquitur quod corpus Christi non est in hoc sacramento sicut in loco, sed per modum substantiæ, eo scilicet modo quo substantia continetur a dimensionibus : succedit enim substantia corporis Christi in hoc sacramento substantiæ panis ; unde sicut substantia panis non erat sub suis dimensionibus localiter, ita nec substantia corporis Christi.

« *contraint* de recevoir les enseignements de l'ancienne « philosophie... (1) » Puis le philosophe expose les raisons qui l'ont fait revenir aux idées thomistes. Nous ne pouvons reproduire cet exposé ; cela nous mènerait trop loin. D'ailleurs le *Système théologique* de Leibnitz est entre les mains de tous. Quel honneur pour l'Eglise, quelle garantie pour le croyant, de voir un génie tel que Leibnitz, nourri dans le protestantisme, séduit d'abord par les charmes d'une nouvelle philosophie, rendre hommage à la théorie de S. Thomas et témoigner par là de la haute valeur de ses conceptions !

Nous arrivons à la troisième objection. La substance du pain disparaît ; elle est changée en la substance du corps du Christ ; et les accidents eucharistiques, blancheur, rondeur, quantité, qui les porte ? Pas la substance du pain : elle a cessé d'être ; pas la substance du corps de Jésus-Christ, car il s'en suivrait que ce corps serait rond, blanc, fragile, etc.

Le dilemme est juste. Ni la substance du corps du Christ, ni celle du pain ne soutiennent les symboles de l'Eucharistie. Et quoi donc? Voici l'explication de S. Thomas. De son temps, l'Université de Paris, l'a accueillie avec admiration et la science moderne n'a rien trouvé de plus clair. Le Docteur angélique se pose cette question. Les accidents demeurent-ils sans sujet dans ce sacrement ? Après avoir réfuté les vaines opinions de quelques auteurs, il conclut : Il faut admettre que les accidents dans ce sacrement demeurent sans sujet, ce qui peut se faire par la puissance divine. Car, comme un effet dépend plus de la cause première que de la cause seconde, Dieu, qui est la cause première

(1) Système théologique. Ch. XIV.

de la substance et de l'accident, peut par son infinie puissance, conserver l'être à l'accident, quoique la substance, qui le soutenait comme cause propre ait disparu, de même qu'il peut produire les effets des causes naturelles sans elles (1). S. Thomas, dans la réponse à la première objection, veut entourer sa pensée d'une lumière nouvelle. Il n'y a aucun inconvénient, dit-il, à ce qu'une chose soit ordonnée de telle façon selon la loi commune et ordinaire de la nature, dont le contraire soit ordonné selon le privilège spécial de la grâce. Ne le voit-on pas dans la résurrection des morts et la guérison des aveugles? Ne le voit-on pas également dans les choses humaines, quand on accorde à quelques hommes certains droits, en vertu d'un privilège spécial, et en dehors de la loi commune? Ainsi également le mystère s'accomplit dans l'Eucharistie. Il est conforme au cours naturel des choses que l'accident soit dans son sujet, mais en vertu d'une raison spéciale de l'ordre de la grâce, les accidents demeurent sans sujet dans ce sacrement. (2).

(1) I. p. q. LXXVII, art. I. c. — Relinquitur quod accidentia in hoc sacramento manent sine subjecto, quod quidem virtute divina fieri potest: cum enim effectus magis dependeat a causa prima quam a causa secunda, Deus qui est prima causa substantiæ et accidentis per suam infinitam virtutem conservare potest in esse accidens, substracta substantia per quam conservabotur in esse sicut per propriam causam sicut etiam alios effectus naturalium causarum potest prodcere sine naturalibus causis.

(2) 1° part. q. LXXVII, art. I, ad. I. — Nihil prohibet aliquid esse ordinatum secundum communem legem naturæ, cujus tamen contrarium est ordinatum secundum speciale privilegium gratiæ, ut patet in resurrectionne mortuorum, et in illuminatione cœcorum, prout etiam in rebus humanis quœdam aliquibus conceduntur ex speciali privilegio præter legem communen. Et ita etiam licet sit secundum communem naturæ ordinem quod accidens sit in subjecto ex speciali tamen ratione secundum ordinem gratiæ accidentia sunt in hoc sacramento sine subjecto.

Le Dieu tout-puissant ne peut-il le faire? Il ne le pourrait pas s'il y avait répugnance intrinsèque, contradiction flagrante. Or, quel savant est en mesure de le démontrer? Il est vrai, comme l'avoue Leibnitz, « quelques esprits distingués et subtils, surtout parmi « les réformés, imbus des principes d'une philosophie « nouvelle et séduisante pour l'imagination, croient « comprendre clairement et distinctement (j'emploie « ici leurs manières de parler) que l'essence des corps « consiste dans l'étendue, que les accidents ne sont « que les modes de la substance, et par conséquent « ne peuvent subsister sans un sujet, ni se séparer de « la substance, pas plus que la circonférence du cercle ; « de là vient leur déplorable et presque insurmontable « aversion pour les dogmes de l'Eglise catholique. « Je pense donc qu'il faut apporter quelque remède à « leur maladie. » Il nous est impossible de transcrire intégralement les raisonnements du philosophe allemand Donnons sa conclusion. «... Si l'essence d'une chose « consiste en ce qui fait qu'elle est la même malgré la « la diversité de ses dimensions et de ses qualités, et « si, par conséquent, l'essence n'est ni divisible ni va- « riable en même temps que ses dimensions, si elle « ne change point avec ses qualités, il s'ensuit qu'elle « en est réellement distincte. Or, régulièrement tout ce « qui est réellement distinct peut être séparé par la « puissance absolue de Dieu, et cela de telle manière « que l'une des deux choses subsiste après la destruc- « tion de l'autre ou que toutes les deux demeurent « désormais séparées. Et la nature elle-même enlève les « dimensions et les qualités en conservant l'essence, « mais alors elle en substitue d'autres à leur place ; « or rien n'empêche que Dieu puisse changer cette « substitution naturelle, ou l'intercepter et l'empêcher

« complètement, de telle sorte que l'essence demeure « entièrement privée de dimensions et de qualités. Dieu « peut faire également que la même chose ait en même « temps des dimensions et des qualités différentes, ou « que le même accident réel appartienne à diverses « substances; enfin, la chose ou l'essence étant enlevée « il pourra soutenir et conserver les dimensions et les « qualités. Et dans tout cela, on ne saurait voir « de contradiction; car, une fois la différence réelle « admise, les raisons sont égales de part et d'autre, et « l'existence comme l'union de la substance et des ac- « cidents réels dépendent entièrement de la volonté « de Dieu. Et comme la nature des choses n'est que « l'ordre accoutumé voulu de Dieu, il est également « facile à celui-ci d'agir par des voies ordinaires ou par « des voies extraordinaires, ainsi que l'exige sa sa- « gesse » (1). Le philosophe protestant parle comme le grand docteur catholique : Dieu, maitre de toute chose, continue l'existence aux accidents eucharistiques quoique la substance du pain ait été changé en celle du corps de Jésus.

Saint Thomas va plus plus loin dans l'étude de ce mystère. Il montre que la *quantité* dans l'hostie consacrée est la base des autres accidents. Nous donnons en note le texte latin pour ne pas étendre outre mesure cette citation (1). Les accidents, ainsi maintenus,

(1) Septième Philosophique. Ch. XIV.

(2) 1° p. q. LXXVII, art. II. c. — Respondeo dicendum quod necesse est dicere accidentia alia quæ remanent in hoc sacramento esse sicut in subjecto in quantitate dimensiva panis vel vini remanente : primo quidem per hoc quod ad sensum apparet aliquid quantum esse ibi coloratum et aliis accidentibus affectum nec in talibus sensus decipitur; secundo quia prima dispositio materiæ est quantitas dimensiva.... Et quia primum subjectum est materia, consequens est quod onmia alia accidentia referantur ad subjectum

conservent toutes leurs propriétés. Une quantité suffisante de pain consacré nourrit, le vin changé au sang du Sauveur, pris sans mesure, enivre. Les saintes espèces sont sujettes à corruption et à être mélangées. Pourquoi? Le Docteur angélique en donne la raison. Le miracle de la consécration communique à la quantité dimensive du pain et du vin toutes les propriétés de la matière, et par conséquent tout ce que la nature du pain et du vin est capable de produire, elle présente tout cela la quantité dimensive dans les accidents eucharistiques le peut. Est-ce par suite d'un miracle nouveau? Non. C'est en vertu du miracle de la consécration (1). Quel savoir et quelle solidité dans ce savoir! Combien, parmi ceux qui attaquent les dogmes chrétiens, se doutent des patientes et sages investigations de la théologie en ces manières abstraites!

Reste un dernier groupe de difficultés. Il n'est pas convenable, disent les libres penseurs, vengeurs improvisés de la Majesté divine, il est inouï que Dieu se laisse outrager, fouler aux pieds, jeter parmi les ordures, comme cela serait arrivé et arriverait encore si le Christ était réellement présent dans l'hostie du tabernacle...

Qu'on quitte ces vains soucis! Les attentats déplorés par les catholiques, et qui scandalisèrent si fort les libres penseurs, ne touchent ni le corps, ni le sang, ni rien

mediante quantitate dimensiva.... Tertio quia, cum subjectum, sit principium individuationis accidentium, oportet id quod ponitur aliquorum accidentium subjectum, esse aliquo modo individuationis principium....

(1) 1 p. q. LXXVII, V. C. in fine. Ex consequenti datur prædictæ quantitati dimensivæ omne illud quod ad materiam pertinet; et ideo quidquid posset generari ex materia panis vel vini, si adesset, totum potest generari ex prædicta quantitate dimensiva panis vel vini, non quidem novo miraculi, sed ex vi miraculi prius facti.

du Christ. Le corps de Jésus est présent dans l'Eucharistie d'une manière substantielle ; la substance est invisible et insaisissable pour le regard et le bras de l'homme ; et tous les efforts de l'impiété expirent impuissants devant quelques accidents. Nul au monde ne peut mettre une main sacrilège sur le Christ ; le voile eucharistique le dérobe ; sa faiblesse le protège ; la haine et l'incrédulité ne touchent qu'un fantôme. Jeté le long du chemin ou prisonnier dans la bouche des pécheurs, Jésus échappe, seules les espèces sont souillés, bientôt elles disparaîtront, et le Christ vainqueur, par son anéantissement même, n'aura plus qu'à châtier là où il eût voulu bénir. Non, toutes les profanations tous les sacrilèges, toutes les railleries et tous les mépris, s'ils affligent le philosophe chrétien, ne parviennent pas à ébranler sa foi : dans l'Eucharistie comme au ciel, Jésus se rit des vains efforts de ses ennemis, et il continue à y demeurer pour la vie des bons, pour la ruine des méchants.

Voilà ce grand sacrement, effort suprême d'amour et de puissance. Jésus Christ se donne et s'anéantit et il voit le monde à ses pieds, prosterné dans la poussière et uni en extace. Et Jésus a prédit cet étonnant spectacle. *Vous ferez ceci en mémoire de moi*, a-t-il dit. Et depuis dix-huit siècles cela se fait, sous toutes les latitudes. Il en sera ainsi jusqu'à la fin des temps *usque veniat*, jusqu'au grand jour qui fermera le livre de l'histoire et emportera l'humanité dans l'immobile éternité.

(*A Suivre*)

Fr. A. M. PORTMANS,
des Frères-Prêcheurs.

LES

HONORAIRES DE MESSES [1]

VI° Exception. *Les droits curiaux.*

Nous ne parlons pas ici des messes de fondation, qui formeront un chapitre spécial, mais uniquement des messes demandées par les fidèles soit à l'occasion des sépultures, mariages, et autres cérémonies, soit par simple dévotion.

Or, deux principes généraux suffiront pour bien établir la doctrine.

1° Le curé de la paroisse peut retenir une partie de l'honoraire quand la célébration de la messe rentre dans ce que les canonistes appellent les *droits d'étole.*

2° Quand la messe ne rentre pas dans les *droits d'étole,* le curé ne peut faire une réserve qu'autant qu'il y aurait un autre titre extrinsèque, de ceux que nous avons énumérés plus haut.

Pour établir ces deux principes, il nous suffit de citer les deux décisions de la Sacrée Congrégation du Concile, du 25 juillet 1874, qui tranchent la question absolument de la même manière au sujet des messes dont nous parlons, bien qu'elles présentent deux solutions différentes pour les messes de fondation.

(1) Voir la *Revue*, n° de Mai.

a) *Décision pour Munich.* — L'archevêque de Munich faisait observer que les revenus des fondations et les droits casuels à l'occasion des messes de mariage ou de sépultures étaient comptés comme faisant partie de la dotation du curé. Il demandait si le curé, en faisant acquitter ces messes, pouvait garder une partie de l'honoraire, qui en général était supérieur à l'honoraire habituel. La Sacrée Congrégation répondit :

« Attento quod eleemosynæ missarum de quibus in precibus, pro parte locum teneant congruæ parochialis, licitum esse parocho, si per se satisfacere non possit. Missas alteri sacerdoti committere, attributa *eleemosyna ordinaria loci, sive pro missis lectis, sive pro missis cantatis.* »

b) *Décision pour Cologne.* — Nous laisserons de côté le premier doute qui a trait aux messes de fondation :

« ... II. In celebrandis matrimoniis exequiisque defunctorum, jura stolæ parocho non in cumulo solvuntur, sed certa portio assignata est pro singulis actibus ad has functiones rite persolvendas requisitis. Hinc certa quoque eleemosyna eaque pinguior quam pro cæteris Missis manualibus ab Ordinario fixa est tam pro missis nuptialibus, quam pro missis exequialibus, quarum celebratio de jure et consuetudine ad parochos spectat.

Plurimae per annum parochis a fidelibus offeruntur eleemosynæ pro missis cantandis sive secundum taxam ab ordinario constitutam, sive etiam sponte traduntur pinguiores. Cum autem parochi nonnumquam morbo, absentia, aliisque sacris functionibus impediantur, quominus missas in tribus ennunciatis casibus ipsimet celebrent, eorum vices supplent alii sacerdotes sive iisdem Ecclesiis in eorum adjutorium,

adscripti quorum salarium ab Ecclesiæ provisoribus solvitur, sive etiam extranei. Hinc quæstio oritur, an parochi in iisdem tribus casibus sacerdotibus eorum vices supplentibus tradere debeant integram eleemosynam celebrantis? Quod si in his casibus pars eleemosynæ a parochis licite retineri possit, quæritur ulterius, an ab eisdem celebranti Sacerdoti solvenda sit eleemosyna diœcesana pro Missis lectis, an potius pro cantatis ab ordinario constituta. »

Réponse. « *Ad secundum de Cum agatur juribus stolæ*, satis esse si parochus retribuat celebranti eleemosynam ordinariam.

Ad tertium : Intregram eleemosynam solvendam esse, nisi morali certitudine constet excessum communis eleemosynæ oblatum fuisse intuitu personæ ipsius parochi. »

Dans l'une et l'autre de ces décisions on réserve au curé les droits d'étole. Mais il nous reste à éclaircir deux points fort importants : 1° Dans quelles messes trouvons-nous ces droits d'étole? et 2° dans quelle proportion se fera la réserve?

1° Quelles sont les messes où l'on trouve les droits d'étole?

a) On doit certainement ranger dans cette catégorie la messe de mariage et la messe de sépulture. Elles sont mentionnées expressément dans les décisions que nous venons de citer; et c'est la pensée de tous les canonistes.

b) En est-il de même des messes chantées pour les défunts, les 3e, 7e et 30e jours et à l'anniversaire? Nous penchons pour l'affirmative, par la raison que ces messes sont le complément des obsèques. Elles sont données, en effet, comme appartenant aux obsèques par le Missel et le Rituel romains, qui leur confèrent

certains privilèges que n'ont pas les autres messes chantées pour les défunts.

Certains auteurs cependant ont excepté les anniversaires en parlant du droit d'étole : ainsi la *Nouvelle Revue Théologique* (1). Voici son raisonnement : « Si les anniversaires étaient un droit d'étole, le curé seul aurait le droit de les chanter ; ou, si un autre les chantait, d'en réclamer l'honoraire ou au moins la quarte. Or le décret de Benoît XIII s'oppose à semblable revendication de la part du curé » La *Nouvelle Revue* cite plusieurs décisions à l'appui de son assertion.

Nous croyons cette réponse trop générale et à cause de cela inexacte sur un point. On distingue plusieurs sortes d'anniversaires : le service anniversaire à la fin de l'année du décès, qu'on appelle encore service du *bout de l'an;* les services que les parents ou amis peuvent faire chanter dans les années suivantes, au jour anniversaire du décès, enfin les services fondés en ce même jour, mais qui se disent au moins à la fin de la seconde année du décès. Quant au service du bout de l'an, nous croyons qu'il fait partie du droit d'étole ; pour les deux autres espèces d'anniversaires, nous reconnaissons volontiers qu'ils n'ont aucun privilège sous ce rapport. Les raisons qui déterminent notre distinction sont : 1° que les services du bout de l'an forment un tout avec le service des funérailles, dans la pensée de l'Église, bien que, en fait, ils n'aient pas lieu partout, parce qu'ils ne sont pas obligatoires ; 2° que la constitution de Benoît XIII et les décisions invoquées ne parlent que des anniversaires fondés : « expresse ab ea (quarta funerali) excipimus *legata missarum et anniversariorum hisque similia*

(1) T. VIII, p. 565.

pia relicta ad favorem ecclesiæ tumulantis vel exponentis a defuncto deposita (1).

Bien que ces services relèvent du droit d'étole, les curés ne peuvent pas revendiquer le droit exclusif de les célébrer, comme on le voit par plusieurs décisions, en particulier par une décision de la S. Congrégation du Concile du 28 juillet 1713, citée par Pallotini (2), et par une décision de la S. Congrégation des Rites, du 13 mai 1879, qui autorise les parents pauvres, quand les frais des messes de funérailles sont trop élevés, à faire les funérailles sans messe, et à demander, le même jour ou les jours suivants, une messe chantée chez les religieux (3).

c) On trouve encore les droits d'étole dans les messes *unies par un honoraire commun et indivis* à des fonctions pastorales. Ces fonctions pastorales donnent lieu au droit d'étole; or, comme les honoraires sont indivis, le curé doit d'abord donner au célébrant les honoraires de la messe : le reste sera censé la rétribution des fonctions pastorales.

Si les honoraires étaient divisés et assigné séparément pour chaque fonction pastorale et pour la messe, il n'y aurait pas lieu de faire aucune réserve, et toute la somme offerte pour la messe, lors même qu'elle dépasserait de beaucoup le tarif, deviendrait la propriété du célébrant.

Sauf les trois exceptions que nous venons de signaler, toutes les messes non fondées, que ce soit des messes basses ou des messes chantées, rentrent dans la règle générale. Le curé de la paroisse ne peut re-

(1) Const. *Romanus Pontifex* de Benoît XIII.

(2) *Collectio omnium conclus. S. Con. S. Concilii Tridentini.* V° *Anniversarium*, § I. n. 107, t. II, p. 16.

(3) Cf. *Nouv. Rev. theol.*, t. XI, p. 357.

tenir une partie de l'honoraire, quelque élevé qu'il soit, que dans le cas où il se serait assuré du consentement et de la volonté des fidèles. Nous lisons dans le rapport du consulteur de la cause de Cologne :

« Quæstio igitur oriri potest circa excessum eleemosynæ taxatæ pro missa cantata Parochis oblatum (1), quem tum sibi retinere poterunt, cum morali certitudine constet, hunc excessum oblatum fuisse non ratione celebrationis, aut majoris suffragii vel fructus percipiendi, sed intuitu personæ ipsius Parochi. Fieri enim potest, ut fideles propriis Parochis, qui labores suos atque ipsam propemodum vitam spirituali eorum utilitati devoverunt, grati animi ergo, pinguius consueto stipendium exhibeant. Verum hæc fidelium intentio non ita facile est præsumenda, sed vel expressa esse debet, vel ex indiciis non æquivocis quæ moralem certitudinem pariant, eruenda. Siquidem stipendium Missarum natura sua ad fructus sacrificii obtinendos tendit; et quando fideles pinguius illud exhibent ordinario intendunt uberiores fructus ex Missa percipere, ut docet S. Alphonsus *Opera Mor. loc. cit.* »

Il faut donc abandonner l'opinion exposée par Deneubourg, dans son *Etude canonique sur les vicaires paroissiaux* (2). Toutes les raisons qu'il donne cèdent devant une décision aussi formelle que celle du 25 juillet 1874.

2° Dans quelle proportion se fera la réserve ?

Deux cas peuvent se présenter : ou bien le tarif diocésain a déterminé d'une manière spéciale, sous le nom de droit curial, ou tout autre du même sens, la rétribution due pour le droit d'étole, ou bien les hono-

(1) Act., VIII, 83.
(2) P. 380.

raires sont fixés d'une manière générale pour la messe et le droit d'étole ensemble, et, à cause de cela, ils sont plus élevés que pour les messes ordinaires.

a) Quand les honoraires sont séparés, tout l'honoraire de la messe revient au célébrant : le curé n'a aucun titre pour le retenir.

b) Quand les honoraires sont indivis, le curé qui fait acquitter la messe par un autre, doit donner au célébrant les honoraires fixés au tarif pour la messe qu'il célèbre, suivant qu'il s'agit d'une messe basse ou d'une messe chantée. Le tarif ne détermine pas le même honoraire pour une messe basse matinale que pour une messe basse à une heure avancée, ou par une messe chantée. Le célébrant, lors même qu'il serait vicaire, à moins de conventions particulières, a droit à un honoraire en rapport avec la messe qu'il dit et l'heure à laquelle il la dit. Cela ressort évidemment des deux décisions que nous avons données au commencement du paragraphe.

VII Exception *Les indults pontificaux.*

Le Souverain Pontife accorde quelquefois des indults autorisant certains sanctuaires ou certains évêques a retenir une partie de l'honoraire. Nous pouvons citer plusieurs de ces indults.

1873. « Prævia sanatione quoad præteritum ac celebrato majori qui fieri potest Missarum numero in designata ecclesia, pro gratia translationis reliquarum, cum facultate de earumdem eleemosyna, quatenus unum francum exsuperet, retinendi mediatatem portionis illiusque eumdem francum excedat, in expositam

causam sub Episcopi dependentiam fideliter erogandam, arbitrio et conscientia ejusdem docto ad quinquennium. »

Cet indult, qui était accordé, croyons-nous, à Monseigneur l'Evêque de Tarbes, au sujet du célèbre sanctuaire de N.-D. de Lourdes, était encore valable lorsque l'autorité diocésaine en demanda la rénovation, en 1875, à raison du décret important paru l'année précédente, par lequel il était défendu aux évêques de retenir quoi que ce soit sur les honoraires des messes, sans l'autorisation du Saint-Siège. A cette demande en était jointe une autre de même nature, présentée, pensons-nous, par l'archevêque de Lyon, au sujet du sanctuaire de N.-D. de Fourvière. Dans la réponse donnée à ces deux demandes, nous remarquons une modification importante : c'est l'obligation imposée aux deux prélats d'avertir les fidèles de la distribution des messes à d'autres sanctuaires et de la retenue faite sur leurs aumônes. De la sorte la réserve ne se fait que du consentement des fidèles. Nous avons donné plus haut ces réponses, qu'il est par conséquent inutile de transcrire ici.

§ III. *Transgression du précepte : faute et peine.*

N° I. Faute.

1. *Nature de la faute.*

Qu'il y ait faute à retenir une partie de l'honoraire, cela ne fait aucun doute, à cause des lois formelles qui le défendent. Mais quelle est la nature de la faute ? C'est une faute contre la justice, qui oblige par con-

séquent à la restitution. Les témoignages sont nombreux pour affirmer cette obligation. Nous en citerons quelques-uns :

a) Benoît XIV, Constitution *Quanta cura* : « Quod sane veluti mercaturis faciendis a turpis lucri cupiditate inductum, non solum ab avaritiæ suspicione et vitio, *verum etiam a furti crimine, unde restitutioni subjacet, haud immune.*

b) Pignatellus (1) : « Tenendum omnino est, inquit, Sacerdotem transferentem onus celebrandi Missam in alium, integrum stipendium dare debere ; nam retinens sibi partem non habet justum titulum retinendi, et ideo lædit eum in quem transfert onus celebrandi Missas, atque eum a quo accepit stipendium. Quia cum recipiens stipendium, ipsum non acquirat nisi ratione obligationis ad offerendum sacrificium tamquam cum ipsa adnexum, eo ipso quod abdicet a se obligationem, abdicat titulum retinendi stipendium, et retinendo facit contra voluntatem illius qui dedit. Siquidem illud destinavit pro sustentatione celebrantis et non pro lucro alterius. Nec refert quod exhibeat stipendium taxatum. Nam dans pingue stipendium, totum dat intuitu oneris, quod imponit, et intendit dare intuitu ministerii... et ideo transit cum ipso onere, et pertinet ad eum qui onus adimplet. Ergo qui retinet partem stipendii, retinet id quod de jure est debitum exhibenti ministerium, atque adeo non satisfacit obligationi. Hinc quamvis detur stipendium congruum et taxatum celebranti, fit tamen ipsi injuria, quia non datur totum quod ipsi debetur. Nam cum totus titulus acquirendi eleemosynam, quantacumque illa sit, sit apud eum qui celebrat, et non apud eum qui primo accepit eleemosynam, quia dum non cele-

(1) Consult. canon., t. IV, cons. 227, n. 7.

brat, sed in alium transfert onus, totus titulus, quem habebat, resolvitur : dum celebranti non exhibetur integra eleemosyna, non datur quod de jure est ipsi debitum. »

c) MATTÆUCCI (1) : « Recipiens pingue stipendium titulum non habet retinendi excessum, justo (juxta taxam) alteri collato. Etenim dans pinguem eleemosynam totam dat, non intuitu amicitiæ vel donationis, sed in mercedem laboris et oneris quod imponit ad celebrandum : propterea integra transit cum ipso onere celebrandi, ad eumque pertinet qui deinde onus suscipit et ipsum implet. Et hinc dum ei integra eleemosyna non confertur, ipsi non datur totum quod est ei debitum, et ita ei fit injuria. Et retinens partem eleemosynæ retinet quod suum non est; quia transferendo onus celebrandi in alium, amittit jus ad totam eleemosynam, adeoque peccat contra justitiam et ad restitutionem tenetur. »

d) S. ALPHONSE. « Dubitatur an qui retinet partem stipendii, juxta propositionem damnatam, ut supra, non solum peccet, sed etiam teneatur ad restitutionem. Prima sententia negat et hanc tenent *Suarez*, etc., eamque non carere probabilitate dicit *Viva*. Ratio quia accipiens stipendium jam acquirit illius dominium, et licet acquirat cum onere dicendi missam, huic tamen bene per alium jam satisfacit. Secunda vero sententia tenenda, quam prius docuerunt *Dian.*, et post propositionem damnatam recentiores communiter tenent, hancque ad minus probabiliorem putat Viva.

Ratio 1° deducitur ex ipsa Propositione damnata : cum enim ipsa dicebat posse Sacerdotem per alium satisfacere, parte stipendii sibi retenta, sequitur veram

(1) Officialis Curiæ ecclesiasticæ, cap. X, § 2, n. 48.

esse propositionem contradictoriam, nempe quod non possit satisfacere, satisfactio autem non solum respicit honestatem actus, sed etiam justitiam : qui ergo non satisfacit obligationi justitiæ, tenetur ad restitutionem.

Ratio 2° quæ fortius urget, est, quia, tametsi, Sacerdos eleemosynam accipiens acquirat ejus dominium, illud tamen non aliter acquirit, nisi juxta voluntatem dantis; voluntas autem dantis est non solum ut Missa celebretur, sed ut celebretur tali stipendio; cum enim pinguem tradat stipem, ea intentione dat, ut uberiorem fructum ex Missa celebranda percipiat, ergo qui, tradito minori stipendio, per alium celebrari curat, peccat contra justitiam, non quia defraudat fructu Missæ dantem eleemosynam, fructum enim jam hic percipit ex sua ante habita pia dispositione, sed quia non exequitur dantis intentionem, qua vult ut illa Missa, unde percipit fructum, tali stipendio celebretur, et quia hujusmodi intentio intrat in substantiam contractus, ideo, si Sacerdos partem stipendii retinet, injusté contra dantis voluntatem retinet.

Cui autem eo casu fieri debeat restitutio? *Croix, l. c. cum Pasqual*, dicit posse fieri vel danti eleemosynam, vel Sacerdoti celebranti; sed communius, et probabilius censent *Tournely*, *Holzm et Sporer*, *l. c.* restitutionem faciendam esse celebranti, quia, translato in eum onere, etiam jus ad integrum stipendium juxta voluntatem Domini transfertur (1).

II. *Gravité de la faute.*

« Celui qui viole ce précepte, dit Deneubourg (1), commet une faute naturellement grave, qui n'admet

(1) S. Alphons., l. VI, n. 322.

(1) L. c., p. 364.

pas de légèreté de matière. Matthæucci l'établit solidement. Pourquoi? Parce qu'il transgresse une prescription de l'Église, qui, à cause des motifs qui l'ont déterminée, de la matière qu'elle regarde, des termes qui l'expriment et des censures qu'elle fulmine, présente un caractère de gravité permanent et manifeste. »

Une décision de la Sacrée Congrégation du Concile, du 5 juillet 1664, vient confirmer cette doctrine.

« I. An sacerdos illud (præceptum) transgrediens peccet mortaliter?

« II. An suo muneri satisfaciat?

« III. An ad restitutionem teneatur?

Resp. Ad I. Peccare mortaliter.

Ad II. Negative in casu et ad effectum de quo agitur; hoc est non satisfacit muneri suo quoad distributionem eleemosynæ, licet satisfaciat quoad sacrificium missæ.

Ad III. Affirmative (2). »

Il y a quelques doutes parmi les canonistes sur la nature et la quantité de la retenue faite sur les honoraires de messe pour que l'on encoure l'excommunication; mais il n'y en a aucun sur les conditions requises pour la faute : toute retenue non légitimée est coupable, quels qu'en soient le lieu et la manière. Le décret d'Innocent XII est formel : « Omne damnabile lucrum ab Ecclesia removere volens, prohibet sacerdoti qui missam suscepit celebrandam cum certa eleemosyna ne eamdem missam alteri, parte ejusdem eleemosynæ sibi retenta, celebrandam committat. »

(2) *Anconitana*, lib. 24 décret., fol. 196.

N° 2. Peine

Le décret d'Innocent XII ne renfermait aucune peine contre ceux qui gardaient l'excédant des honoraires des messes. La bulle *Quanta cura* de Benoît XIV édictait des peines différentes pour les laïques et pour les clercs. L'excommunication réservée au Souverain Pontife frappait les laïques, et la suspense encourue *ipso facto* les clercs qui faisaient acquitter des messes soit dans le même lieu, soit dans un autre lieu, en donnant un honoraire inférieur à celui qu'ils avaient reçu.

En outre l'évêque pouvait frapper les délinquants d'autres peines.

La constitution *Apostolicæ Sedis* a abrogé ces peines pour les remplacer par l'excommunication suivante :

« Colligentes eleemosynas majoris pretii pro missis, et ex iis lucrum captantes, faciendo eas celebrari in locis ubi missarum stipendia minoris pretii esse solent. »

En comparant les textes, on voit que la Constitution de Pie IX a abrogé la peine de suspense portée contre les clercs, mais que d'un autre côté elle a étendu jusqu'à eux l'excommunication, que la constitution de Benoît XIV réservait aux laïques.

Nous allons donner une explication succincte de cette excommunication.

L'excommunication frappe toute personne qui se rendra coupable des faits défendus : clerc ou laïque, homme ou femme.

I *Colligentes*. — 1° Quels sont ceux qui peuvent être dits *collecteurs ?* Certainement ceux qui demandent

aux fidèles des honoraires de messes. Ensuite ceux qui, dans les églises et les sacristies, sont chargés de recueillir les aumônes pour les messes. « Et quoad verbum *Colligentes*, sub hoc nomine veniunt nedum ii qui ex officio vel quasi offficio missas a fidelibus oblatas acceptant recipiuntque, ut sunt ex. gr. sacristæ, vel qui in ecclesiis, sacristiis, paræciis ad fidelium oblationes recipiendas constituti sunt, sed etiam privatæ personæ quæcumque quæ a Christi fidelibus missas petant. (1) »

La *Nouvelle Revue* fait une exceptien pour le prêtre qui ne rechercherait pas les intentions des messes *ex industria*, mais qui serait chargé par des fidèles d'acquitter ou de faire acquitter les messes. En retenant une partie de l'honoraire, ce prêtre commettrait une faute grave, mais n'encourrait pas l'excommunication (2).

2° Que faut-il entendre par *cette collection?* Le termes *colligentes*, disent les uns, emporte une collection assez abondante de messes, pour en tirer un profit notable. D'où ils concluent que celui qui amasserait un petit nombre de messes seulement, et retiendrait une partie de l'honoraire, n'encourrait pas l'anathème de la constitution *Apostolicæ sedis* (3).

Avanzini résume la pensée : « *Quibus verbis satis indicatur non agi de uno paucisque numero stipendiis, sed de quadam copiosa collectione facienda usu mercaturæ, ut ea colligens verum lucrum percipiat.* »

(1) Commentaire des *Acta S. Sedis*, p. 950.

(2) *Nouvelle Revue*, t. IX, p. 479.

(3) Q. Avanzini, *De constitutione Apost. Sed.*, n. 34; Gabriel de Varceno. *Copendium*, t. II, p. 473 ; 1° Konings, *Theologia moralis*, n. 727 ; *Nouvelle Revue*, t. IX, p. 477.

Les *Acta S. Sedis* trouvent cette opinion un peu trop large. Pour qu'il y ait réellement collection, il faut qu'il y ait au moins plusieurs messes, mais il n'est réellement requis qu'il y en ait un grand nombre.

D'autre part la collection est punie par là même qu'elle procure un gain : mais la quantité de ce gain n'étant pas déterminée, dès lors qu'il existe, comme véritable gain, cela suffit pour l'excommunication (1).

D'après une expression de Cretoni (2), prise dans un sens inexact, croyons-nous, on pourrait déduire que la retenue faite sur un seul honoraire suffirait pour faire encourir l'excommunication. « 4° Demum incurri (excommunicationem) etsi quis eidem sacerdoti missam celebranti et consentienti, se majoris pretii stipendium, seu eleemosynam indicasset. » Cette interprétation de Cretoni serait tout à fait contraire au sens littéral du mot *colligentes*. Mais nous doutons que tel soit le sens de l'auteur. Bien qu'au singulier, le mot *eleemosynam* peut indiquer tous les honoraires reçus et non un honoraire particulier.

3° Comment doit se faire la *collection?* Selon Gabriel de Varceno, P. Ballerini, les *Commentarii Reatini*, pour tomber sons le coup de la loi, le collecteur doit s'adresser non à une ou deux personnes, mais à plusieurs : « Si quis ab uno vel duobus tantum eas colligit, non comprehenditur hac censura : verbum *colligentes* enim indicat accipere missarum eleemosynas a pluribus (3). »

Les *Acta S. Sedis* (4) et la *Nouvelle Revue Théolo-*

(1) *Acta S. Sedis*, l. c., p. 952 et 953.
(2) *Compendium Théologiæ moralis*, P. Gury, t. II, p. 614, n. 3
(3) Gabriel de Varceno, l. c., t. II, p. 474.
(4) L. c. p. 950.

gique (1) combattent cette interprétation comme contraire à la lettre et à l'esprit de la loi. Elle est contraire à la lettre de la loi, parce que le mot *colligentes* se vérifie lors même que celui qui recherche les honoraires ne s'adresserait qu'à une ou deux personnes; et à l'esprit, parce qu'il y a bien, même dans ce dernier cas, une recherche des honoraires et un gain véritable, d'une grande importance parfois, si, par exemple, mille honoraires étaient présentés par la même personne. De plus, c'en serait bientôt fait de la loi, qui pourrait ainsi impunément être violée.

II. *Et ex eis lucrum captantes.* La seconde condition pour que l'excommunication soit encourue, c'est que la retenue soit faite en vue d'un gain personnel. Les commentateurs en concluent que celui qui ferait la retenue pour une bonne œuvre ne tomberait pas sous le coup des censures (2). Nous avons démontré plus haut qu'il commettrait néanmoins une faute grave, entraînant la restitution.

Quelle doit être la quantité du gain pour qu'il y ait excommunication? Nous avons dit précédemment que toute retenue, même sur un seul honoraire, était une violation de la loi et constituait une faute grave, parce que cette loi, suivant les canonistes, n'admettait pas légèreté de matière. La question n'est plus la même. Comme l'excommunication est portée par une loi particulière, différente de celle qui défend de retenir une partie des honoraires, les conditions doivent être interprétées différemment.

La retenue doit d'abord être faite sur plusieurs honoraires, ainsi que nous l'avons dit, parce que autre-

(1) T. IX, p. 478.

(2) Grandclaude, p. 63. *Commentarii Reatini*, p. 54; Ballerini, Konings. Gabriel de Varceno.

ment, le sens du mot *colligentes* ne se verifierait pas. En outre, il faut qu'il y ait un véritable gain. Mais peut-on appeler gain un bénéfice de quelques centimes fait sur la totalité? Est-il nécessaire que la totalité du gain soit équivalente à la somme nécessaire pour constituer une matière grave pour le vol? Cela suffit assurément, ainsi que l'enseignent tous les canonistes; mais cela ne serait pas requis, suivant plusieurs, parce qu'il peut y avoir gain véritable avec une somme inférieure. Dès lors que, dans la pratique ordinaire, une somme est considérée comme gain, et que cette somme a été réalisée par des réserves faites sur plusieurs honoraires, il y a certainement excommunication (1).

III. *Faciendo eas celebrari in locis ubi missarum stipendia minoris pretii esse solent.*

Ces paroles ont un peu modifié la teneur de la constitution de Benoît XIV :

« *Sive ibidem, sive alibi, ubi pro missis celebrandis minora stipendia seu eleemosynæ tribuuntur...* » y est-il dit. D'après l'ensemble du contexte on voit que la constitution frappait deux sortes de personnes: 1° celles qui ayant reçu des honoraires au taux ordinaire, les faisaient acquitter ailleurs, dans des pays ou la taxe était inférieure ; ou bien les faisaient acquitter dans le même pays, mais par des prêtres qui consentaient à recevoir des honoraires inférieurs à la taxe diocésaine ; 2° celles qui ayant reçu des honoraires supérieurs au taux diocésain, faisaient dire les messes soit au même endroit, soit ailleurs, par des prêtres auxquels ils ne donnaient qu'un honoraire ordinaire, en se réservant le surplus.

(1) Comm. des *Acta S. Sedis*, p. 983.

Quelle est donc la modification apportée par le texte de la Constitution *Apostolicæ Sedis*? Elle a remplacé *sive ibidem, sive alibi* par *in locis*.

Beaucoup de commentateurs ont vu là un simple changement de mots, qui n'a aucune influence sur l'idée, et ils enseignent que la portée de la peine est toujours la même, que, dans la pensée du législateur, le lieu importait peu, et que le fait est condamné en quelque lieu qu'il se produise.

D'autres, au contraire, veulent s'en tenir à la rigueur des termes, et comme la loi ne parle que des lieux où le taux des honoraires est inférieur, ils ne regarderaient comme frappés d'excommunication que ceux qui feraient acquitter des messes avec retenue dans ces lieux là.

Cette dernière opinion n'est pas à dédaigner, et elle rend au moins douteuse la première. Or, comme il s'agit d'une loi pénale d'une importante gravité, nous ne pouvons en pratique l'appliquer contre ceux qu'une opinion probable en exempte (1).

Il peut se présenter un autre cas, que les auteurs ont étudié.

Le collecteur fait acquitter les messes dans un lieu différent de celui où il les a reçues, mais où les honoraires sont fixés au même taux, par des prêtres qui consentent à les dire avec une rétribution inférieure. *Quid inde?*

Le commentateur de Rieti, le P. Konings, le P. Mariano ne verraient pas là une violation de la Constitution *Apostolicæ Sedis*, parce qu'on sort des termes mêmes de la bulle pontificale.

Le P. Gabriel de Varceno fait une distinction. Si

(1) *Nouvelle Revue*, t. IX. p. 482 ; Commentaires des *Acta S. Sedis*, p. 946 et sqq.

dans l'endroit ou les messes seront acquittées, la pénurie des messes est telle que, nonobstant la taxe diocésaine ou la coutume, les prêtres célèbrent fréquemment pour un honoraire moindre, il y a lieu d'encourir l'excommunication, car alors se vérifient les termes de la Constitution *Apostolicæ Sedis :* les honoraires ont coutume d'y être moins élevés. Aucun motif donc de ne point y appliquer la loi. Si, au contraire, les messes ne font pas défaut dans l'endroit, et si par suite, ce n'est que accidentellement que l'un ou l'autre prêtre doive se contenter d'un honoraire moins élevé, on cesse de se trouver dans les termes de la loi, qui dès lors sera sans application. Cette distinction paraît rationelle, dit la *Nouvelle Revue Théologique* (1).

Nous le reconnaissons volontiers. Pour la pratique toutefois, nous ferions la même réserve que précédemment, à raison des deux opinions également probables.

Des explications que nous venons de donner il résulte que, quand la réserve est faite en vertu d'un titre légitime extrinsèque à la célébration de la messe, il n'y a aucune excommunication, parce qu'il n'y a pas faute. Cependant il y a lieu d'étudier quelques questions pratiques.

1° Que penser du cas où une personne ferait une retenue à raison des peines qu'elle a éprouvées en recueillant les honoraires ? Nous avons dit que sa conduite serait coupable ; mais encourt-elle l'excommunication? La *Nouvelle Revue* (2) et les *Acta S. Sedis* (3) se prononcent pour l'affirmative, parce qu'il y a réellement violation de la loi ; d'autres, au contraire,

(1) T. IX, p. 485.
(2) L. c. p. 482.
(3) P. 972 et 973.

comme Gabriel de Varceno, les *Commentarii Reatini*. Dumas, Ballerini, se prononcent pour la négative, avec cette restriction : *dummodo ad hoc munus sit destinatus*. Or, nous avons dit que la vérification de cette clause était à peu près impossible.

2° Que penser du cas où une convention serait intervenue entre le collecteur et celui qui acquitte les messes, en vertu de laquelle celui-ci s'engagerait à remettre une partie de l'honoraire au collecteur pour toutes les messes qu'il lui procurerait ? Le P. Gabriel de Varceno enseigne qu'une pareille convention est illicite et qu'elle ne soustrait pas le collecteur aux peines portées dans la Constitution *Apostolicæ Sedis*. Il ajoute que le collecteur serait encore frappé d'excommunication s'il acceptait une gratification (*excipe propter laborem*), quand il sait qu'elle ne lui est offerte que *alliciendi causa*, ou dans la crainte de ne plus recevoir d'honoraires. Les *Acta S. Sedis* (3) soutiennent vivement cette opinion.

Les auteurs enseignent que la peine de l'excommunication est encourue, non quand le collecteur recueille les messes, même avec intention de retenir une partie de l'honoraire (il y a cependant déjà double faute), mais au moment où il fait la retenue, parce qu'alors seulement est accomplie la faute extérieure qui tombe sous les censures.

A. Tachy.

(3) P. 369.

ETUDES DE PHILOSOPHIE CHRETIENNE

DEUXIÈME ARTICLE

La Philosophie et la Théologie.

Les rapports que nous avons signalés entre la raison et la foi, nous engagent à déterminer les relations qui existent entre la philosophie et la théologie. Nous passons ainsi de l'ordre des doctrines et des moyens de connaissance, à celui des sciences qui leur répondent. Le point de vue diffère et donne lieu à des appréciations spéciales.

L'article précédent avait pour objet de développer le côté historique de la thèse. Nous avons établi par les témoignages de la tradition catholique, que les Pères n'ont jamais considéré la philosophie comme une puissance opposée au christianisme. Ils voyaient dans la raison un guide nécessaire pour se diriger vers la foi ; c'est la raison encore, dans une certaine mesure qu'ils faisaient intervenir pour former le commentaire humain des vérités révélées et les faire accepter.

Le même enseignement transporté dans le domaine de la science, nous permettra de formuler les lois générales qui président à l'action combinée de la philosophie et de la théologie, et à leurs relations.

I

L'Église n'est pas fondée sur la sagesse humaine.

Elle possède un mode de persuasion qui l'emporte par la dignité et la force sur toutes les habiletés de la science. Son enseignement n'a pas besoin d'être complété ou éclairé : il embrasse le cercle entier dans lequel s'agite l'existence de l'homme, et c'est ainsi qu'il préside à la direction du présent, de même qu'il révèle les mystères du passé, et prépare les gloires de l'avenir.

Il convient cependant de constater que la forme scientifique n'est pas inhérente au dogme chrétien. Pour la recevoir ou la développer, il peut prendre un auxiliaire en dehors de la révélation.

Nous tenons à ce que notre affirmation, sur ce point, soit bien comprise et ne donne lieu à aucun malentendu. S'il était seulement question de l'ordonnance des parties, de leur disposition matérielle, des divisions et subdivisions, nous retrouverions cet ordre dans les saintes Lettres, ou nous l'établirions au besoin sans avoir recours à l'industrie des arguments humains. Il en serait de même si toutes les exigences de la forme scientifique, consistaient à rattacher les conséquences à leurs principes, et à rassembler dans l'unité de doctrine, la multiplicité des matières. Sur tous ces points la Révélation peut servir de modèle et n'accepte pas de secours.

Mais la forme scientifique d'un enseignement qui est destiné à l'homme, doit prendre pour règle la nature et les facultés de l'homme lui-même. Quelle que soit la nature du sujet, la forme de l'exposition ne change pas. Par un premier acte, l'intelligence se met en rapport avec l'objet et pose les préliminaires de la science. S'il est question d'une science humaine, elle place en évidence les axiomes ou les principes spéciaux qui en sont le fondement. Dans la science révélée, ce premier acte consiste à faire accepter la

réalité et l'autorité de la Révélation, après avoir vérifié ses titres. Rien dans cette première opération ne dépasse les forces de la raison.

Pour avancer selon les conditions de la science, l'homme doit imposer ensuite la marque de sa personnalité, à chacun des arguments qu'il emploie. Que la science lui vienne d'une autorité supérieure et le domine, comme il arrive dans la théologie ; qu'il la découvre lui-même et la gouverne, comme le cas se présente partout ailleurs : la forme rationnelle, qui est l'argument humain, en compose toujours le réseau. Enveloppe admirable qui embrasse dans un même système de combinaisons logiques, les objets de la terre que l'évidence ne quitte pas, et les révélations du ciel, devant lesquelles la raison vaincue est obligée de se soumettre !

Les préliminaires qui introduisent à la connaissance de la théologie, non moins que sa forme d'exposition, appartiennent par conséquent à la science philosophique. Par elle-même, la vérité révélée n'admet pas la discussion. Elle s'impose d'autorité ; elle parle comme possédant la puissance d'infaillibilité et le droit de se faire écouter. Dieu ordonne, instruit, révèle, et ne raisonne pas. Toute argumentation est, en effet, un indice de faiblesse chez celui qui l'emploie ou pour la question en faveur de laquelle on la fait intervenir. Pour ce motif, l'enseignement immuable de Dieu repousse toute discussion. Mais il peut, sans déroger, se prêter aux exigences de la raison humaine. Les mystères qu'il propose ne perdent jamais rien de leur majesté impénétrable ; mais il confie à la science rationnelle le soin de les faire accepter par chacun des hommes.

Les scolastiques ont une expression consacrée pour

traduire cette condescendance de la vérité révélée se pliant à la mesure des intelligences, pour les amener toutes à la connaissance et au respect de la parole de Dieu. Ils disent : *Fides quærens intellectum.* C'est la foi poursuivant l'intelligence humaine, non pas cherchant une explication naturelle, ce qui renfermerait une contradiction, mais se mettant sur les traces de la pensée, la suivant dans ses excursions, l'accompagnant dans ses moindres recherches, et se montrant encore à elle, lorsqu'il lui est arrivé de gravir les plus hauts sommets de la science.

Toujours la foi domine l'homme. Simple et calme pour les ignorants et les humbles, elle accepte les investigations ingénieuses auxquelles la soumettent les savants. Sans rien ajouter au fond des doctrines, sans varier la méthode de sa manifestation et le mode de son argument, elle se prête aux déductions et aux applications que peut exiger un esprit éclairé et véritablement logique.

La foi se met en rapport avec l'intelligence de l'homme et se la soumet par deux moyens : par des faits et ar des raisonnements. Mais la méthode de persuasion par les faits et celle qui en appelle aux preuves de raison, ne conviennent pas aux mêmes époques et aux mêmes hommes. Quoiqu'il soit impossible de les désunir entièrement, on les voit tour à tour prendre le rôle principal et dominer le monde. Les temps anciens, au moins chez la nation juive, l'époque de la prédication de l'Évangile et la période des temps apostoliques, emploient surtout la méthode des faits, imposant l'argument d'autorité par la force des prophéties et des miracles. Une part beaucoup plus large est faite au raisonnement, par les Pères de l'Église. La nécessité de combattre les incrédules et de défendre les dogmes

chrétiens contre les objections philosophiques, les engage dans les voies de l'argumentation. La foi poursuit alors l'intelligence et ne lui permet pas de trouver dans les arguties des systèmes philosophiques et dans les folles imaginations du gnosticisme, un refuge contre les démonstrations de la science révélée.

L'œuvre s'agrandit encore et prend sa plus large extension, aux temps du moyen âge. Une lutte immense est alors engagée entre le savoir naturel, que représentent les anciens systèmes de philosophie, et le dogme catholique. Aux époques précédentes, la lutte se maintenait dans un domaine restreint : chacun des systèmes philosophiques était exploité tour à tour par les hérétiques et portait sur des points particuliers les efforts des apologistes. Dans ces siècles de luttes incessantes, personne encore ne pouvait songer à proposer une méthode uniforme qui fut applicable à tous les dogmes et leur fournit avec une exposition analogue, un même même système de défense. Avec les scolastiques, la foi veut s'imposer à l'universalité du savoir humain et fixer sa victoire. Elle complète alors son cercle d'exposition et de défense philosophique, laissant en dehors, comme étrangers ou contraires, les éléments qui ne peuvent pas servir son œuvre.

Le travail de cette grande époque est résumé dans les propositions du traité de saint Bonaventure : *De la soumission des sciences à la Théologie ; de reductione artium ad Theologiam.* Toute l'activité humaine se fait tributaire de la science révélée. La foi ne laisse pas de repos à l'intelligence : elle l'accompagne, l'éclaire et se fait accepter comme une dominatrice souveraine dans toutes les branches de la science.

Les époques qui viendront après, pourront étendre les applications de l'argument : il leur sera impossible

de changer ou de varier sa forme générale. Elles le développeront, si les sciences humaines prennent elles-mêmes de l'extension. La foi n'arrête jamais sa marche : elle suit l'intelligence dans toutes ses tentatives, dans ses progrès sérieux, pour en prendre possession au nom de ses titres immortels, dans les écarts de ses fausses théories, pour en montrer la vanité.

Quand l'argument catholique revient aux traditions du moyen âge, il ne rétrograde pas de cinq ou six siècles ; il active au contraire son mouvement de conquête et reprend la place qui lui appartient. Les sciences humaines ajoutent à leurs découvertes, et se soumettent tous les jours de nouveaux objets ; la Théologie doit avancer avec elles pour affirmer devant le monde, que Dieu est toujours le dominateur des sciences : *scientiarum Deus est Dominus.*

II

Après les observations que nous venons de présenter, il paraît évident que la Révélation reste indépendante de la philosophie et de toute science humaine, qu'il soit question de ses dogmes et même de la base d'autorité que suppose toujours son argument. Pourquoi donc parler des services rendus à la théologie par la philosophie ? Cette question, nous l'avons vu, est subordonnée à la forme particulière que prend la foi pour se présenter devant l'intelligence humaine et se faire accepter. La science révélée demande à la philosophie les services que peut rendre un noble et précieux instrument.

La raison humaine par l'organe de la philosophie

que Cicéron appelle justement la reine des sciences (1), exerce à l'égard de la théologie, des fonctions qui se rapportent toutes aux préliminaires de la foi, à son exposition, à son développement et à sa défense. Saint Augustin les énumère dans ses livres de la *Trinité* (2). « La foi, dit-il, trouve dans la science, son origine, son accroissement, sa protection et sa force ; *Fides per scientiam gignitur, nutritur, defenditur, roboratur.* »

Pour saisir, le sens véritable de cette formule, il convient de se reporter au commentaire qu'en ont donné les Docteurs scolastiques. Saint Bonaventure prend soin d'observer qu'il n'est pas question de la production de la foi elle-même, mais des moyens extérieurs qui déterminent son apparition, facilitent son œuvre et assurent son succès. « Le premier acte indiqué par saint Augustin, remarque le Docteur séraphique, est en faveur des commençants (gignitur) ; les deux suivants favorisent les progrès dans le bien et tiennent l'erreur à l'écart (nutritur et defenditur) ; le dernier s'applique seulement aux parfaits (roboratur). Quoique la foi trouve son objet principal dans la vérité souveraine, cependant elle aperçoit dans le miroir des créatures, l'image de ce qu'elle croit... Ainsi la science est utile pour servir d'introduction à la foi, déterminer le progrès après l'introduction, défendre après avoir assuré le progrès, et enfin faire suivre la défense d'une confirmation : pour ces motifs, saint Augustin lui attribue quatre fonctions (3). »

Dans d'autres endroits, Saint Bonaventure reproduit le sentiment de saint Augustin, en réduisant la division

(1) *De oratore.* II.
(2) Libr. XIV, c. 1, n. 3.
(3) L. III *Sentent.*, dist. XXXV, dub. 3 ; t. V, p. 109.

à ses trois termes principaux. Il s'exprime ainsi dans les prolégomènes aux *Livres des sentences* : Le raisonnement est utile à la foi par rapport à ceux qui l'attaquent, à ceux qui sont faibles encore dans leur croyance et aux parfaits. » En effet, la philosophie a pour mission de défendre la foi contre toute objection, d'éclairer ceux qui la cherchent, de fortifier dans leurs convictions, ceux qui déjà la possèdent.

En parlant des origines et du développement de la foi, saint Augustin, ne prétendait pas les rapporter à la science comme à leur cause. Toutes les industries humaines sont, en effet, impuissantes à produire la foi ou à l'augmenter ; mais elles peuvent préparer l'esprit à recevoir les vérités révélées. C'est la réponse que fait saint Thomas à l'objection tirée du texte mal compris de saint Augustin. « La science, dit-il, produit la foi et l'augmente par le moyen d'une persuasion extérieure ; mais la cause principale et directe de la foi consiste dans une force intérieure qui vous pousse à croire (1). » Saint Bonaventure exprime en d'autres termes la même doctrine, quand il dit que la science rationnelle dispose à la foi, mais que la foi ne peut pas être regardée comme son effet (2). »

A la production de la foi, se rapportent les préambules ou préliminaires par lesquels la philosophie nous introduit dans le domaine révélé ; son développement suppose les preuves de raison qui la font accepter par l'intelligence ; sa défense consiste dans les arguments employés pour la protéger contre le sophisme.

Cette division embrasse l'ensemble des rapports entre les deux sciences et présente ses parties dans l'ordre le plus naturel. Il est nécessaire, en effet, que l'homme

(1) 2-2, q. VI, a 1, ad 1.
(2) S. Bonav. l. c.

découvre d'abord les vérités révélées et puisse les aborder. Pour répondre à ce premier besoin, la raison se fait introductrice. Ses arguments mettent en évidence les titres de la révélation : ils font connaître l'autorité de Dieu, la réalité de ses communications, les organes établis pour conserver intacte et nous transmettre la parole de vérité.

Après avoir fourni l'introduction, la philosophie présente chacun des dogmes et l'ensemble de la doctrine surnaturelle, sous une forme qui répond aux facultés naturelles de l'homme. Ce second travail suppose entre les deux sciences des relations beaucoup plus intimes. Il permet à la philosophie de pénétrer dans le domaine révélé et d'entourer les dogmes d'un système d'arguments qui, en éloignant toute idée d'impossibilité, assurent leur convenance et démontrent leur vérité.

L'œuvre de la philosophie ne peut pas s'arrêter à ce point. Il ne lui suffit pas d'avoir conduit à la foi ceux qui ne la connaissaient pas ; il ne lui suffit pas d'avoir fortifié la croyance de ceux qui possédaient déjà l'enseignement surnaturel : le soin de défendre la foi lui appartient.

« Les vérités de foi, observe à ce sujet saint Bonaventure, ne sont pas de pire condition que les vérités d'un autre ordre. Lorsque celles-ci sont attaquées par la raison, elles trouvent dans la raison même une protection et une défense. Il en sera ainsi des vérités de la foi (1). » La philosophie qui formule l'objection, devra fournir la réponse.

(1). I. *Sent.* Proleg. q. 2.

III

Tout se réduit par conséquent aux préliminaires, à l'exposition et à la défense (1). La philosophie introduit à la foi ceux qui sont encore faibles et ignorants ; elle fortifie ceux qui possèdent déjà l'enseignement chrétien ; elle fait disparaître les difficultés. Dans ce travail, sa nature et ses droits ne varient pas. Aucun des attributs de la science surnaturelle ne lui est concédé ; mais ses rapports avec une science supérieure lui permettent d'affermir sa marche, d'élargir son horizon et de mieux se défendre contre les entraînements de l'erreur.

Dans l'œuvre d'introduction qu'elle exerce par rapport à la foi, la philosophie n'agit pas à la manière d'une cause qui produit son effet, ou d'un antécédent qui fait supposer son conséquent. Ce rôle de domination ne lui convient pas. Elle se contente de tracer dans une sphère inférieure, la voie qui conduit au surnaturel. L'objet de la foi n'est pas son œuvre, mais elle l'indique, et fait connaitre les motifs rationnels qui appuyent son autorité.

A ce point de vue qui est celui de la simple connaissance, l'accès de la foi et de la théologie, qui est la science de la foi, reste impossible sans l'auxiliaire de la raison et de la philosophie. Le surnaturel n'est pas, en effet, inférieur à la nature : il lui est supérieur et la suppose. Il est donc nécessaire que nous tendions vers lui par toute la force de nos facultés naturelles. « Le sage chrétien, le gnostique, remarque Clément d'Alexandrie,

(1) Cf. D. Thom. *suprà Boet de Trinit.* q. 2, a 3 ; *Contrà Gentes* l. I, c. 8 et 9.

employera comme préliminaire la science rationnelle ; mais il se gardera de la placer en parallèle avec la foi de la considérer comme supérieure à la science et plus encore révélée ou indispensable à sa force d'autorité (1).»

Dans un autre passage du même livre des *Stromates*, il présente cet office d'introducteur comme un devoir pour la philosophie, une nécessité de sa nature. L'ensemble des sciences inférieures, dit-il, se rapporte à la philosophie qui est leur reine ; pour les mêmes motifs, la philosophie prépare le règne de la sagesse. En effet, la sagesse domine la philosophie, comme cette dernière est supérieure aux autres sciences rationnelles (2). » Origène présente des réflexions analogues en se servant d'expressions empruntées à son maitre. « Je voudrais, dit-il à S. Grégoire le Thaumaturge, je voudrais vous voir tourner toutes les forces de votre intelligence vers la doctrine chrétienne. N'hésitez pas à prendre comme préliminaire les sciences qui se groupent autour de la philosophie. Tout ce que la géométrie, la musique, la grammaire, la rhétorique, l'astronomie font pour la philosophie, la philosophie doit le faire pour l'enseignement chrétien (3). » Il ajoute une comparaison qui précise l'usage que le chrétien doit faire de la philosophie. « Sans doute, dit-il l'Esprit-Saint a voulu, dans l'Exode, marquer notre règle de conduite, lorsqu'il ordonne aux enfants d'Israël, d'emprunter à leurs voisins et familiers, des vases d'or et d'argent et des étoffes précieuses, afin que les dépouilles des Egyptiens devinsent la matière première des objets employés au culte divin. (4). »

(1) *Strom.*, l. I.
(2) *Strom.* l. I. c. 5.
(3) Orig, Lettre à S. Grég. Oper t. I, p. 88.
(4) Id. ibid.

Ce travail d'introduction est le premier que S. Thomas impose à la philosophie comme auxiliaire de la Révélation. Il s'exprime ainsi dans le commentaire du livre de Boëce sur la Trinité : « Nous pouvons nous servir de la philosophie pour établir les préambules de la foi, les formules de la science, les preuves de raison sur l'existence et l'unité de Dieu, enfin tout ce que la raison démontre et que la foi suppose au sujet de Dieu et des créatures. » C'est, sous une autre forme, la déclaration de Clément d'Alexandrie : « La philosophie grecque ne possède pas la plénitude de la vérité ; elle est trop faible pour accomplir les préceptes divins, mais elle forme, par ses enseignements et ses règles, une voie royale qui conduit à la possession de la vérité (1). »

L'encyclique *Æterni Patris* après avoir signalé les services généraux que peut rendre la philosophie dans son rôle d'introductrice, enumère quelques points de doctrine qui se rapportent aux préliminaires de la foi. Le premier comprend tout l'enseignement rationnel sur l'existence et les perfections de Dieu, sa sagesse infinie sa justice souveraine. « D'où il ressort en toute évidence que la raison humaine assure à la parole de Dieu, la confiance la plus entière et la plus grande autorité. » Une autre série de démonstrations s'applique à la Révélation chrétienne que la raison est obligée d'admettre à cause des signes miraculeux qui établissent la divinité de son origine. Enfin, l'histoire de l'Eglise, ses caractères, sa propagation, ses luttes, ses victoires, forment un argument rationnel en faveur de son caractère surnaturel.

Ainsi, la raison, par le ministère de la science philosophique, formule les titres extérieurs de la Révé-

(1) *Strom.* l. I, c. 16.

lation. Elle fait connaitre la dignité de son Auteur et l'autorité des intermédiaires qui ont reçu la mission de nous la transmettre. Quand la foi intervient, la raison est déjà convaincue de sa nécessité : elle possède des preuves de la réalité de la Révélation, de son intégrité et de la confiance qui lui est due. Nous pouvons dire par conséquent avec saint Augustin : « Ne pensez pas que nous croyons pour nous dispenser de raisonner ou de réfléchir. C'est la raison elle-même qui nous impose la foi (1). »

IV

La philosophie n'est pas moins utile pour disposer selon les exigences de la forme scientifique, l'ensemble des dogmes révélés. C'est elle qui rassemble dans l'unité d'un système, les vérités qui ont été révélées à diverses époques et qui nous arrivent par des sources différentes. Elle choisit et fixe le point de départ, marque les divisions que demande l'exposition des doctrines, précise les conclusions ; elle groupe les matières selon la nature du sujet, leur importance et leur application ; en un mot, elle met à la mesure de l'homme l'enseignement qui repose sur l'autorité de Dieu.

La doctrine est surnaturelle et ne perd jamais son caractère ; le soin de la forme est laissé à l'homme qui peut en varier les conditions selon les tendances individuelles et les besoins des sociétés. « La forme, dit S. Augustin, est inséparable de l'unité (2). » A son tour l'unité résulte de l'ordre que le savant est appelé à établir par la science : *Sapientis est ordinare.*

(1) August. *Epist.* 150.
(2) August. *De Genesi ad* litteram, c, X.

Citons les paroles de la grande encyclique. « C'est par la philosophie que la théologie reçoit la nature, la forme et le caractère d'une science véritable. Il est de toute nécessité que les parties nombreuses et variées des célestes doctrines, soient rassemblées comme un seul corps, de manière que disposées avec ordre, chacune en son lieu, et déduites des principes qui leur sont propres, elles se trouvent fortement reliées entre elles; il faut enfin que toutes ces parties, dans l'ensemble et dans le détail, soient confirmées par des preuves appropriées et inébranlables. »

Clément d'Alexandrie que nous aimons à citer dans ces matières, fait observer que par l'emploi de la philosophie, le théologien se distingue du simple fidèle. Il élève sa connaissance à la hauteur d'une science parfaite. Les relations entre les dogmes lui apparaissent clairement; il rattache les conclusions à leurs principes, les effets à leurs causes. La raison lui fournit des arguments directs et suffisants dans les questions qui sont à sa portée; elle lui permet d'employer des comparaisons et des analogies pour rendre moins inaccessible l'enseignement des mystères. « Bien loin de nous faire perdre la pureté de la foi, la philosophie nous couvre d'un bouclier, et nous permet de présenter plus large et plus complète la démonstration du dogme révélé. Par elle les points de doctrine sont rapprochés et comparés : il en résulte la science. Nous n'admettons pas la philosophie pour elle-même, mais à cause des fruits que nous recueillons dans la science qui l'emploie. Par son moyen, la persuasion se fait dans notre esprit et nous nous portons vers la foi (1). » Elle mérite alors que nous l'appelions : « La véritable

(1) *Strom.* l. I, c. 2; tom. I, p. 709.

philosophie, la droite, l'ingénieuse philosophie, celle qui procure la science de la vie, celle qui rend forte et solide, la science de la sagesse (1). »

L'organisation scientifique laisse supposer la double opération par laquelle la philosophie recherche les conséquences des dogmes révélés et ajoute ses arguments rationnels aux preuves d'autorité. Il suffirait, en effet, pour la simple organisation, de soumettre lensemble des dogmes à un système de divisions et de subdivisions, à les former en groupes et à les disposer dans un ordre logique. Les livres des *Sentences* de Pierre Lombard sont un exemple de ce travail préliminaire qui est indispensable à la science, mais ne saurait à lui seul la constituer.

A cette première disposition des matières, s'ajoute d'abord une suite de déductions qui mettent en pleine lumière les conséquences de chaque dogme pris séparément et des dogmes comparés entre eux. Les doctrines révélées forment un ensemble dont les arties se soutiennent et se fortifient les unes par les autres. Elles doivent cette propriété à leur nature même qui est essentiellement certitude et vérité; elle la doivent surtout à l'harmonie que présentent les deux grandes parties de la Révélation : la nature de Dieu et l'œuvre extérieure de la divinité. Les dogmes qui font partie de cette grande unité, accomplissent des fonctions diverses qui les font apparaître les uns par rapport aux autres comme hypothèse et conséquence, cause et effet, universel et particulier, composé et simple, puissance et acte, matière et forme, moyen et fin. Il en est ainsi dans la réalité. Mais ces rapports ne sont pas toujours indiqués; ils se cachent pour l'ordinaire

(1) *Strom.* l. VI, c. 7; tom. II. p. 277.

sous la forme d'une affirmation isolée et n'ont rien d'évident pour l'esprit. C'est par les rapprochements, les comparaisons, les déductions, que notre raison supplée à son défaut d'intuition et arrive à découvrir ce qui d'abord lui échappait.

Les déductions philosophiques par rapport aux dogmes révélés, prennent deux formes. Il en est dans lesquelles la raison n'apparaît qu'à titre d'instrument. Elles ont leur point de départ dans des doctrines purement et uniquement révélées. La raison incapable de les examiner en elles-mêmes, se contente de leur appliquer les lois générales de la logique. Les autres dépendent des faits révélés que la raison peut ou pourrait démontrer. La philosophie qui est admise à leur fournir des preuves rationnelles, conserve aussi le droit d'étendre à leur sujet ses observations, et de placer à la suite des déductions qui découlent directement du dogme, les conséquences qui se rattachent aux preuves de raison.

La philosophie considérée comme source de preuves, ne fait donc pas admettre au même titre son intervention dans toutes les parties de la théologie. Pour préciser son action, il convient d'établir entre les dogmes une première distinction. D'un côté se plaçent ceux que la raison, qu'elle puisse ou non les découvrir par elle-même, arrive cependant à démontrer par des arguments qui lui sont propres; de l'autre côté se trouvent les dogmes qui dépassent les limites de la raison, ceux qn'elle ne peut ni découvrir, ni démontrer, au moins par des arguments directs. Vis-à-vis des premiers, la philosophie est source de preuves. C'est ainsi qu'elle multiplie les démonstrations par rapport à l'existence de Dieu, et qu'après avoir appris par la Révélation le dogme de la création du monde, elle

établit les convenances et même la réalité de ce fait.

Il n'en est pas de même pour les dogmes du second genre. Dans cet ordre, l'argument philosophique change de caractère. Des preuves directes, il descend aux analogies, aux rapprochements et aux comparaisons.

Sur ce point encore, pour comprendre son action, il est nécessaire de former deux catégories qui comprennent, l'une des vérités absolues, nécessaires et éternelles, comme tout ce qui se rapporte à la nature de Dieu et à la Trinité, l'autre des dogmes qui ont leur base dans la libre volonté du Créateur et dans les faits historiques, par exemple tout ce qui concerne la chute primitive, la divine providence, l'économie du christianisme. Dans l'étude des vérités du premier ordre, la philosophie appuie son œuvre sur la ressemblance qui existe entre notre esprit et l'intelligence de Dieu. Par une suite de rapprochements qui mettent en contact nos idées universelles avec les dogmes de la Révélation, la raison humaine forme un système scientifique, perfectionne son savoir et arrive à la connaissance que les Pères appellent l'intelligence, la sagesse, la gnose. « La philosophie chrétienne, bien différente de la philosophie du siècle, développe la pénétration naturelle de l'esprit et le rend capable de s'élever jusqu'au ciel où environné d'une splendeur divine, il contemple d'abord la source éternelle de toute lumière et ensuite les êtres créés. Alors nous connaissons par expérience et avec une joie infinie de notre âme, que nous avons été appelés des ténèbres à une lumière admirable, dit le prince des Apôtres (I *Petri*, I, 8), et notre foi nous cause un ravissement ineffable (1). »

(1) *Catech. Concilii trident.*, I. p., c. II, § VI.

Dans les dogmes qui ont été établis par la libre volonté de Dieu, l'argument philosophique prend pour point de départ cette parole des Écritures : Dieu a tout disposé avec sagesse; *Omnia in sapientia disposuit.* Il est impossible qu'aucune de ses œuvres contredise la raison. Par conséquent, les démonstrations tirées des lois de la sagesse divine et des règles de justice qui dominent l'esprit humain, permettent d'ajouter à l'enseignement qui nous vient directement par révélation, un autre genre de connaissance. On remonte du fait à la cause, et on voit que l'action de Dieu est entourée de sagesse et de raison, qu'elle est appuyée sur les motifs les plus sérieux et qu'elle répond aux convenances du dogme. C'est ainsi, comme l'observe un théologien, que l'esprit pénètre plus profondément dans la vérité, que la foi s'établit en nous avec plus de force et que des arguments nouveaux sont fournis à la polémique pour la réfutation de l'erreur (1). »

On voit par ces observations que la méthode théologique ne peut pas être absolument uniforme dans toutes ses parties. Son argument n'est pas le même pour les divers ordres de vérités révélées. Dans celles que la raison peut découvrir ou démontrer, la science théologique conserve son argument d'autorité, mais elle reconnaît la valeur des preuves rationnelles qui s'appliquent aux mêmes vérités et appartiennent en propre à la philosophie. Il en est autrement pour les vérités qui dépassent de tout point les forces de la raison. Ici, la philosophie ne peut pas être invoquée comme source de preuves, mais son intervention est respectée. Il ne faudrait pas cependant, comme le veulent quelques théologiens modernes (2), réduire son œuvre aux pro-

(1) B. Van Loo, *Introd. in Theolog.*, c. V, p. 104.
(2) Hermès, *Les Dogmes cathol.*

portions d'un rôle négatif qui consisterait à établir seulement que les dogmes n'ont rien d'absurbe ou d'impossible. La tradition chrétienne lui accorde encore une action positive par laquelle il lui est donné de démontrer la certitude des dogmes et même leur convenance et leur nécessité.

Dans ces matières, l'abus de la philosophie est un danger. Il ne faut pas oublier que son œuvre est celle d'un auxiliaire étranger qui est employé par une science supérieure. Celle-ci ne se développerait pas comme science, si la philosophie ne lui apportait son concours ; mais il est nécessaire de lui conserver son caractère surnaturel et sa primauté.

Les éditeurs du R. P. Petau développent cette doctrine avec un grand sens théologique dans leur belle introduction. « La foi, disent-ils, la théologie, la révélation, l'emportent en dignité sur la science, la philosophie et la raison ; elles ne tirent pas du dehors leur force et leur certitude ; mais elles demandent nécessairement l'œuvre multiple de la raison. Faites disparaître la science, détruisez la philosophie : la science de la foi, au moins pour ce qui nous concerne, sera aussi renversée (1) »

Le même argument se retrouve longuement développé par S. Augustin, dans ses livres *contre les Académiciens*, et aussi dans les chapitres 4 et 20 de son *Enchiridion*. On le retrouve dans les premiers chapitres du premier livre de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe et dans le premier *discours thérapeutique* de Théodoret.

(1) *De theolog. dogmat.*, Introd. n° LI.

V

Après avoir servi d'introduction à la science révélée et l'avoir organisée en corps de doctrine, la philosophie est appelée à la défendre contre les attaques du dehors. L'apôtre S. Paul recommande à Tite, son disciple, de parler avec une force d'autorité qui éloigne le mépris, *nemo te contemnat* (1). Dans ses exhortations à Timothée, il fait un devoir à celui qui prêche la doctrine chrétienne, de ne jamais reculer devant l'objection, *operarium inconfusibilem* (2). Il ne veut pas que le fidèle reste incertain dans sa foi et se laisse entraîner à tout vent de doctrine (3). S. Pierre à son tour lui impose le devoir d'être toujours prêt à répondre, si quelqu'un lui demande raison de ses espérances, *Omni poscenti* (4)

Dans le deuxième livre de la *République*, Platon appelle la dialectique le rempart de la science. Les Pères se sont servis de la même expression pour expliquer le troisième service que la philosophie rend à la science révélée. Il n'appartient pas à la Révélation de descendre dans l'arène et de soutenir elle-même la lutte contre ses adversaires. L'opposition vient des abus de la raison ; c'est la raison mieux employée qui doit la combattre.

Clément d'Alexandrie veut « qu'on entoure la sagesse d'une haie qui la rende inaccessible aux incursions des sophistes (5). » Il observe que « la haie et le

(1) *Ad Titum*, II, 15.
(2) II, *ad Timoth.* II, 15.
(3) *Ad Ephes.* IV, 14.
(4) I. Petri, III, 15.
(5) *Strom.* 1. p. 207.

fossé qui l'accompagne, ne font pas partie du champ et n'ajoutent rien à sa fécondité; mais ils le protègent contre ceux qui tenteraient de l'envahir (1). — « Enlevez ce mur de défense, dit S. Basile, faites disparaître la philosophie, vous livrez le dogme à tous les artisants du mal (2). »

La parole de Dieu défie toutes les objections. Quel e l'homme cependant qui peut se promettre de rester toujours fidèle à ses croyances et de résister à toutes les séductions de l'erreur? L'argument du mensonge se fait insinuant; il se présente sous les apparences de la vérité, et domine facilement un esprit mal préparé. Si on veut conserver l'intégrité de la foi, si on veut surtout défendre la foi contre ceux qui l'attaquent, les secours de la raison et de la philosophie sont indispensables. Il est toujours dangereux de se présenter sans armes au combat et d'appuyer uniquement sur la justice de sa cause, l'espérance de remporter la victoire.

Dans le livre XIIe de la *Trinité*, S. Hilaire recommande à ceux qui veulent combattre l'erreur, d'unir la raison à la foi. La doctrine est fournie par la foi; la raison formule l'argument. Sans la foi, la raison demeure impuissante; la foi sans la raison et sa force de logique, est obligée d'éviter le combat. Celui qui possède la pureté de la foi, est assuré de trouver un refuge; mais si la force de la raison lui manque, il est exposé à fuir devant l'ennemi (3). Les Pères de l'Église qui ont laissé les meilleurs travaux sur le dogme, étaient fort habiles dans l'art de la dialectique. Ils ont prouvé par leurs éloges de la philosophie et par l'em-

(1) Ibid. p. 234, l. VI, p. 472.
(2) *In Isaiam*, c. I.
(3) *De Trinit.* l. XII.

ploi qu'ils en font, combien cette science est nécessaire au théologien. Nous savons par les déclarations de S. Grégoire de Nazianze que S. Basile « était versé dans toutes les sciences humaines, et qu'il avait étudié avec un soin extrême, cette partie de la logique qui s'occupe de la démonstration. Très-habile à proposer la défense, il ne l'était pas moins pour repousser l'attaque. Il aurait été plus facile de se retrouver dans les détours d'un labyrinthe que d'échapper aux liens de son argument (1). »

Tous les anciens auteurs de l'histoire ecclésiastique, remarquent la large part que les plus grands docteurs ont faite dans leurs études à la science philosophique (2). Dans un passage cité par Eusèbe, Origène justifie sa conduite à cet égard, en l'appuyant sur les enseignements des grands écrivains qui l'avaient précédé (3). On en appellera plus tard à l'exemple d'Origène et de ses disciples. Sur ce point d'ailleurs, les Pères de l'Église grecque et de l'Église latine sont également unanimes : ils demandent tous que la philosophie soit employée à combattre par les arguments d'une saine logique, les sophismes de l'hérésie.

Nous voulons citer comme conclusion, un passage de S. Thomas qui marque le sens véritable des services acceptés par la théologie. « Cette science, dit le saint docteur, peut recevoir des services de la part des sciences philosophiques, non qu'ils lui soient absolument nécessaires, mais pour mettre ses enseignements en parfaite évidence. Ses principes ne lui viennent pas

(1) *Oratio*, XX. p. 33.

(2) Eusèbe, IV, c. 7 ; V, c. 10 ; — Sozomène. l. III, c. 15 ; — Cf. M. Canus, *de locis theolog.* l. IX, c. 6 ; — P. Petau, *théolog. dogm.*, proleg. c. IV.

(3) Eusèbe, liv. IV, c. 15.

des autres sciences, mais immédiatement de Dieu par la révélation. Voilà pourquoi elle n'accepte pas ce qui lui est apporté par les autres sciences comme le don d'un supérieur, mais elle en use comme de services rendus par des inférieurs et des serviteurs. Si elle accepte, ce n'est pas par un défaut, ou par une faiblesse qui lui seraient propres, c'est à cause de la faiblesse de notre intelligence qui trouve dans les arguments des sciences rationnelles, des facilités plus grandes pour se diriger dans les connaissances qui sont au dessus de la raison et constituent l'objet de la science théologique (1). »

Dans ses rapports les plus intimes avec la théologie, la science philosophique est donc réduite au rôle de simple auxiliaire. Le nom de *servante*, que lui donnent les Pères et les scolastiques, est le seul qu'elle puisse réclamer, quand elle est admise dans le domaine de la Révélation. Elle travaille sur un terrain qui lui est étranger, dans un but qu'il ne lui appartient pas de déterminer. Là, en effet, tout commandement est interdit à la raison ; l'argument d'autorité règne seul. Mais, cet argument, dans sa forme, dans ses combinaisons, dans l'ordre et la méthode qui règlent ses parties, met en relief les services qui viennent de la philosophie. Le maître parle ; le serviteur exécute. C'est ce dernier encore qui repousse les adversaires, non pas en son nom et pour des intérêts qui lui sont propres, mais pour être fidèle aux fonctions qu'il est appelé à remplir auprès de la science révélée.

VI

Il était naturel que cette doctrine traditionnelle dans

(1) *Summa theol.* I p., q. 1, art. 5, ad 2.

l'Église, sur les relations de la philosophie et de la théologie, donnât lieu à un double courant d'objections. Les Pères et les scolastiques ont été accusés par quelques philosophes de compromettre l'enseignement révélé, en favorisant le rationalisme ; on leur a reproché aussi d'avilir la science de la raison et de la réduire à de trop petites proportions. Nous avons montré déjà que ces deux exagérations leur sont également étrangères.

Dès la fin du deuxième siècle, des esprits inquiets croyaient reconnaître dans la science chrétienne des tendances rationalistes. Clément d'Alexandrie rapporte ces craintes et démontre leur peu de fondement. Les secours demandés à la raison et à la philosophie, ne deviennent dangereux que par leur exagération ; par eux-mêmes ils sont utiles et peuvent devenir nécessaires. Il faut que le chrétien possède les enseignements qui viennent de la foi et aussi la science de la démonstration, que la raison seule peut lui donner. Sa raison ne le porte pas à juger le dogme et à le critiquer ; mais elle permet de l'atteindre plus facilement et de le défendre contre l'erreur.

La même objection s'est reproduite à plusieurs reprises. Elle a été dirigée de nos jours encore contre quelques Pères et contre les principaux docteurs scolastiques, que l'on voudrait considérer comme les précurseurs du rationalisme moderne. Elle se rencontre surtout dans les ouvrages de certains écrivains catholiques. Sa condamnation par l'Église nous dispense d'en établir en cet endroit la réfutation (1).

L'objection contraire reproche aux savants chrétiens de compromettre l'indépendance de la philosophie. La réponse qui lui convient se trouve partout dans les

(1) Ex decreto S. C. Indicis, 15 junii 1855.

ouvrages des Pères et des scolastiques. Elle invoque la nécessité d'une distinction entre les deux états que présente la science philosophique, selon qu'elle est employée à une œuvre étrangère, comme dans les questions de théologie, ou qu'elle s'occupe des matières qui lui sont propres.

Il est certain que la philosophie ne conserve pas sa libre allure lorsqu'elle est au service de la foi. Son rôle est celui d'un auxiliaire. Elle ne choisit pas son œuvre ; elle n'en marque pas les conditions et ne possède aucun droit pour repousser les limites qui lui sont imposées par la Révélation.

Dans les questions religieuses qui ne dépassent pas le niveau de l'intelligence humaine, la philosophie, malgré l'intimité de ses rapports avec la science révélée, n'est pas soumise aux mêmes lois. Il ne lui appartient pas de discuter le dogme ou d'en produire l'affirmation ; mais elle possède le droit de placer à côté de l'argument d'autorité, des démonstrations qui ont leur source dans la raison.

Si nous descendons encore, nous atteignons l'ordre des vérités purement rationnelles. Sur ce terrain, la philosophie prend tout son essor; elle marque le point de départ et fixe le but, groupe les idées, rassemble les principes, dirige la marche de l'argumentation. La foi n'intervient pas pour juger ses actes ou lui mesurer l'espace ; elle lui demande seulement de respecter les lois de la droite raison. Cette condition est suffisante pour écarter tout conflit et assurer l'union entre la philosophie et la théologie. Il y aura deux sciences ; mais la vérité qui résultera de leur manifestation, conservera son unité essentielle.

Il est donc juste de conclure que la philosophie ne trouve pas la servitude dans ses relations avec la foi.

Tout le domaine qu'il est dans sa nature d'occuper, lui est laissé en pleine possession. Quand elle est appelée à monter plus haut et à fournir un auxiliaire à une science supérieure, elle trouve dans les services qu'elle rend, un grand honneur et de nombreux avantages.

D'abord son horizon s'élargit. Des vérités qu'elle n'avait pas trouvées par ses recherches directes, se présentent à elle, et lui donnent la solution des problèmes les plus profonds et les plus discutés. Il en est ainsi pour la création, la providence, la nature et l'origine du mal, la fin de l'homme. Dans toutes ces questions, les affirmations de la foi prennent la place des incertitudes de la philosophie ancienne. La raison en accepte les données ; elle les étudie, découvre leurs preuves rationnelles et les ajoute à son domaine.

Dans l'étude d'autres questions purement rationnelles, les révélations de la foi, facilitent le travail de la philosophie, le rendent plus rapide et le garantissent contre les hésitations et les égarements. Saint-Thomas donne pour exemple la démonstration de l'existence de Dieu. Elle aurait pû être laissée aux seules recherches de la raison. Il est certain qu'elles suffisaient à cette œuvre. Mais combien d'hommes auraient négligé ce travail, ou ne l'auraient pas conduit à son terme, les uns par incapacité, d'autres par indifférence ou paresse ! Les plus courageux et les mieux doués auraient employé beaucoup de temps pour atteindre le but, et parmi eux, un grand nombre auraient mêlé des erreurs à la notion de la divinité (1).

Le privilège qui est accordé à la philosophie, de pénétrer dans le domaine de la foi pour en organiser la science, devient pour elle une autre cause de progrès.

(1) *Contrà gentes*, l. I, c, 4.

Elle ne peut s'élever à ces hauteurs, même portée par une science supérieure et pour y remplir un rôle secondaire, sans acquérir pour ses propres œuvres. une sagesse de disposition et un sentiment de grandeur qui augmentent sa dignité, donnent plus d'étendue à ses conceptions et lui font atteindre une perfection que ne connaîtra jamais la philosophie indépentante.

Gustave CONTESTIN.

LITURGIE

—

DES CÉRÉMONIES DE LA SAINTE MESSE

RÈGLES PARTICULIÈRES

14e article

Remarques sur les rubriques relatives à l'oraison dominicale et à ce qui suit jusqu'après la communion (tit. X).

Rubrique n° 1.

Quatre questions se présentent sur le texte de cette rubrique. Le Prêtre, après avoir fait la génuflexion, tenant toujours les mains sur le corporal, dit *Per omnia sæcula sæculorum*. Joignant ensuite les mains et inclinant la tête, il dit *Oremus*. Il dit ensuite le *Pater*, tenant les mains étendues et les yeux arrêtés sur le saint Sacrement. Quand le servant a répondu, il dit *Amen;* puis, sans disjoindre le pouce et l'index de la main droite, il essuie un peu la patène avec le purificatoire, puis il la prend entre l'index et le doigt du milieu de la main droite, la tient élevée sur l'autel, et tenant la main gauche sur le corporal, il dit à voix basse *Libera nos*. « Manu dextra, pollice et indice « non disjunctis, patenam aliquantulum purificatorio « extergens, eam accipit inter indicem et medium « digitos, quam tenens super altare erectam, sinistra « super corporale posita, dicit secreto *Libera nos quæsumus*. »

Les quatre questions à résoudre sont les suivantes :

1° Comment le Prêtre doit-il essuyer la patène avec le purificatoire? 2° Comment doit-il la tenir en commençant la prière *Libera nos?* 3° Après avoir essuyé la patène, où doit-il mettre le purificatoire? 4° A quel moment doit-il commencer la prière *Libera nos?*

Première question. — *Comment le Prêtre doit-il essuyer la patène avec le purificatoire?*

Tous les auteurs ne donnent pas la même méthode pour faire cette action.

D'après Bauldry et Bisso, le Prêtre, prenant le purificatoire par la partie qui se trouve du côté du fond de l'autel, écarte la patène jusqu'en dehors du corporal, et l'essuie avec le purificatoire. Bauldry ne permet pas au Prêtre de se servir de la main gauche, Bisso le défend également, fait ressortir l'inconvenance d'une semblable pratique, le danger qu'elle occasionne de toucher la sainte Hostie avec le bras ou le manipule, et l'autorise cependant en cas de nécessité. « Accipiat Celebrans, dit Bauldry (*Ritus serv.* « tit. X, n° 2, note 1), purificatorium per extremitatem « illius quæ est versus candelabra altaris... Sinistra « non est adhibenda ad abstergendam patenam. » Bisso s'exprime ainsi (l. *p.* n. 71, § 11 et l. *s.*, *ibid.* § 64) : « Ad extergendam patenam, accipiat purifica- « torium per illius extremitatem quæ est versus can- « delabra altaris... Extrahit patenam quæ erat subtus « corporale, et sic sola dextera abstergat, non adhi- « bita manu sinistra, ut constat ex rubrica Missalis in « proprio loco : si enim adhiberetur etiam manus « sinistra, esset actus inconveniens, et adesset peri- « culum tangendi Hostiam brachio vel manipulo; dum « vero Celebrans extrahit patenam e loco subtus corpo- « rale, accipiat eam medio digito concavo dexteræ « manus, sic namque commodius aget, et si necessitas « cogeret, ut esset etiam adhibenda manus sinistra ad « capiendam patenam, tunc ita fiat, ut manus super « Hostiam consecratam non transferatur. » Cavalieri « donne les mêmes règles que Bisso, sans toutefois dire comment le Prêtre prend le purificatoire (*Ibid.* c. XXII, n. 7) : « Celebrans... patenam accipit, digito « medio dextræ manus applicato concavitati ipsius « patenæ, in illam impingit, ut paululum recedat extra « corporale versus partem epistolæ, nullatenus adhi- « bita manu sinistra, quantum fieri potest; quæ si

« adhiberi debet, illam super Hostiam non transferat, « dum eam ad patenam aut purificatorium ducit. » Baldeschi et Mgr Martinucci donnent la même règle ; et d'après ces auteurs, la main gauche demeure posée sur l'autel. « Quindi tira fuori la patena del cor- « porale, dit Baldeschi (*Ibid.* n. 100), e colla destra « l'asterge, servandosi del purificatorio. » Mgr Mar- « tinucci s'exprime ainsi (*Ibid.* n. 108) : Sinistram im- « ponet corporali, dextera autem de corporali sub- « ducet patenam, quam purificatorio absterget. »

Merati, suivi par d'autres auteurs, fait employer les deux mains pour faire cette action. En donnant les règles à suivre ici, il est moins clair et moins explicite que d'usage, et on a quelque peine à interpréter ce qu'il veut dire. Il suppose que le Prêtre prendra le purificatoire de la main gauche, vraisemblablement en le prenant dans la droite pour le faire passer dans la gauche, puis il n'indique pas comment le Prêtre, tenant la patène de la main droite pendant qu'il l'essuie de la gauche avec le purificatoire, met ensuite le purificatoire à sa droite. L'auteur s'exprime ainsi (t. I, part. II, tit. X, n. 1.) : « Dum sumit patenam, quæ « erat sub corporali, debet eam purificatorio sic manu « sinistra detento extergere. » Il ajoute ensuite que si le purificatoire est plié, ce qu'il a dit plus haut, comme il est dit t. XLVII, p. 442, pouvoir être ou n'être pas, le Prêtre le prend par la partie la plus rapprochée du chandelier, et le met du côté de l'épître : « Quod pu- « rificatorium accipitur digitis medio et indice pollici « unito, per extremitates illius quæ respiciunt can- « delabra si fuerit complicatum ; postmodum purifi- « catorium deponitur in ea a corporali distantia, ut « calix collocari possit inter ipsum purificatorium et cor- « porale. » Janssens fait prendre à la fois la patène et le purificatoire : le Prêtre fait passer la patène dans la main gauche et l'essuie avec le purificatoire ; quand elle est essuyée, il dépose le purificatoire et prend la patène de la main droite (*Ibid.* n. 9, 10 et 11). « Puri- « ficatorium et patenam, utrumque simul, manu « dextra accipit inter indicem unitum pollici, et medium « digitos ; e dextra vero solam patenam recipit inter « sinistræ, quam de altari elevat, indicem pollici uni- « tum et medium digitos, retinens manu dextra puri- « ficatorium. Et tum eadem manu dextra, qua retinet

« purificatorium, pollice et indice utriusque manus non « disjunctis, patenam sinistra receptam aliquantulum « purificatorio extergens, ipsum purificatorium extra « corporale quidem, sed prope illud, versus cornu « epistolæ reponit. Quo facto, Sacerdos e sinistra sua « eam patenam accipit inter indicem et medium digi- « tos dextræ manus. » Cette méthode est regardée comme la meilleure par Falise (*Ibid.*) « Sans le secours de la main gauche, ou mieux, prenant d'abord de la main droite le purificatoire et la patène, il reçoit celle-ci de la gauche et la tient immobile, puis de la main droite il l'essuie à l'aide du purificatoire. » Carpo fait retenir la patène de la main gauche tout en la laissant sur l'autel du côté de l'épître, mais en dehors du corporal (*Ibid.* n. 50). « Ad patenæ concavum, « cum purificatorio ibi superextante, medio digito « dexteræ applicito, ita penitus extra corporale educit, « et illius extremitati sinistra admota, purificatorium « prehendit tres inter ultimos digitos dexteræ, eoque « totam patenam extergit. » De Herdt donne la même règle (*Ibid.* n. 259). « Dextra manu, pollice et « indice non disjunctis, patenam aliquantulum purifi- « catorio extergit, interea nihil dicens : scilicet Sa- « cerdos patenam, purificatorio super eam remanente, « totaliter extrahit extra corporale versus cornu epis- « tolæ ; et patenam ibidem super altare extra corpo- « rale positam sinistra aliqualiter tenens, seu potius « sinistram ei admovens, ne eam extra altare excutiat, « dextra purificatorium inter tres ultimos digitos te- « nens, concavam partem patenæ totaliter extergit et « purificat. » L'auteur fait un peu plus bas quelques remarques. « Nota circa extersionem patenæ : 1° eam « securius et facilius extergi super altare positam, « sinistra ei admota, ut supra dictum est, quam si ipsa « ab altari elevata sinistra manu teneatur : rubricas « autem non obstare, quæ simpliciter dicunt exter- « sionem manu dextra fieri : 2° extersionem extra cor- « porale esse faciendam, ut hoc ab omni pulvere præ- « servetur. » M. Bouvry donne la même méthode, permettant toutefois de laisser la patène sur le corporal (*Ibid.* tit. X, rub. 2). « Pars patenæ subtus cor- « porale posita premitur inferioribus digitis sinistræ « (cavendo tamen ne Hostia tangatur manipulo, neve « brachium sinistrum transferatur super eamdem, uti

« advertit Cavalerius), et adversa pars, parum elevata, « una cum purificatorio accipitur inter indicem et « medium dextræ ; deinde sinistra manu tenetur pa- « tena, et ejus pars inaurata aliquantulum extergitur, « mediante ea purificatorii parte quæ opposita est « Celebranti et revoluta intra inferiores digitos dextræ ; « hæc autem extersio non fiat supra aut prope Hos- « tiam, sed versus cornu epistolæ intra aut extra cor- « porale. » M. Hazé enseigne la même chose et dit positivement que la patène reste sur le corporal (part. II, c. I, art. XI, n. 2). « Celebrans... accipit « patenam et purificatorium simul inter pollicem uni- « tum indici et alios digitos dexteræ manus : e dextera « exinde recipit solam patenam inter indicem unitum « pollici et medium digitum sinistræ, purificatorio re- « manente in dextera, quo abstergit partem convacam « patenæ, non directe super Hostiam, sed intra cor- « porale versus cornu epistolæ. »

Cette seconde méthode présente plusieurs inconvénients. D'abord, on ne peut admettre avec Merati que le Prêtre tienne le purificatoire de la main gauche, sans quoi il n'essuierait pas la patène de la main droite, comme le prescrit la rubrique. Quant à faire intervenir la main gauche pour tenir la patène pendant qu'on l'essuie de la main droite, on est obligé alors de le faire au-dessus du corporal ou de s'éloigner de l'autel. Pour soutenir la patène de la main gauche pendant qu'elle est sur l'autel du côté de l'épître, il faut faire un mouvement disgracieux, et il est nécessaire de porter la main gauche à droite, contrairement à ce qui est recommandé t. XLIV, p. 380; aussi, comme nous l'avons vu, Bisso, suivi par Cavalieri, ne le permet que dans un cas de nécessité : il dit : « Si adhiberetur « manus sinistra, esset actus inconveniens. » Il faut donc, ce semble, s'arrêter à la première méthode, adoptée par Baldeschi et Mgr Martunicci.

Deuxième question. — *Manière de tenir la patène en commençant la prière* Libera nos.

La rubrique prescrit au Prêtre de tenir la patène élevée sur l'autel « Quam tenens super altare erec- « tam. » Tous les auteurs, sans exception, la font tenir droite et appuyée sur l'autel, hors du corporal, la partie concave tournée vers le corporal. Le Prêtre

tient alors la main au-dessus de la patène. « Celebrans « patenam elevatam tenet, dit Bauldry (*Ibid.*), ita ut « tamen tangat mappam altaris extra corporale, et « manus dextra illius non adhæreat mappæ, sed sit « elevata super patenam. » Bisso donne la même règle (*Ibid.*). « Patenam dextera sic tenens erectam super « mappam altaris positam extra corporale, ita ut ma- « nus non adhæreat mappæ altaris, sed sit desuper « ipsam patenam. » Merati est un peu plus explicite (*Ibid.*). « Patenam tenet... erectam, et ita, ut pars « ejus interior et inaurata respiciat Hostiam, ejusque « extremitas sive ora tangat tobaleam, non vero cor- « porale. » Janssens dit également (*Ibid.* n 11) : « Pa- « tenam tenens super altare extra corporale... Sic « erectam, ut pars interior patenæ respiciat Hostiam, « et manus dextra non adhæreat altari, sed sit elevata « super patenam. » Falise dit aussi (*Ibid.*) : « Il tient... « la patène levée et appuyée sur l'autel... de telle « sorte que la partie concave de la patène regarde « l'Hostie, et que la main droite se trouve au-dessus « de la patène. » Carpo s'exprime ainsi (*Ibid.*) : « Pa- « tenam dextera accipit... eamque super altare extra « corporale sic tenet erectam, ut ipsius concavum ad « sacram Hostiam conversum sit, dextera vero super « patenam permaneat elevata. » Nous lisons dans de Herdt (*Ibid*) : « Dextra accipit patenam... eam- « que ponit et tenet non super corporale, sed juxta « illud super altare erectam, sic ut pars concava pa- « tenæ respiciat sacram Hostiam, et dextra manus sit « super patenam elevata. » Mgr de Conny dit la même chose (*Ibid.* p. 148) : « Prenant la patène entre l'index « et le doigt du milieu, il la maintient droite sur l'au- « tel, la partie concave tournée du côté de l'Hostie. » Telle est aussi la pratique indiquée par Baldeschi et Mgr Martinucci. « Prende, dit Baldeschi (*Ibid.* « n. 100) la stesa patena fra l'idice e il medio della « destra, la tiene dritta per taglio sulla tovaglia « presso del corporale col concavo pero verso il mezzo « dell'altare. » et Mgr Martinucci (*Ibid.* n. 108) : « Manu « dextera patenam accipiet inter digitos medium et « indicem, eam verticaliter super altare sustinebit, « ejusque pars interior conversa erit versus corporale « seu medium altaris. »

Troisième question. — *Après avoir essuyé la patène, où doit-on mettre le purificatoire?*

Les auteurs ne sont pas tous unanimes sur ce point.

D'après Bisso et Cavalieri, le Prêtre place le purificatoire à une certaine distance du corporal, de manière qu'après avoir reçu l'ablution, il puisse placer le calice entre le purificatoire et le corporal. « In fine « orationis dominicæ, dit Bisso (l. *p.* n. 273), post- « quam exterserit patenam, purificatorium ponit in « cornu epistolæ altaris, aliquantulum e corporali « remotum, ut tanta distantia intersit, ut inter cor- « porale et purificatorium possit poni calix pro purifi- « catione. » Cavalieri dit également (*Ibid.*) : « Exter- « tione patenæ expleta, purificatorium collocat in ea « distantia a corporali, ut inter corporale et purifica- « torium calix collocari possit post digitorum ablu- « tionem. » Carpo donne la même règle (*Ibid.*). « Pu- « rificatorium aliquantulum a corporali dimovet, ita ut « ibidem possit in medio calix post ablutionem digi- « torum collocari. » Baldeschi, parlant du purifica- « toire, dit (*Ibid.*) : Che depone un poco distante del « corporale verso il lato dell'epistola. » Mgr de Conny et Mgr Martinucci semblent dire la même chose, quoique d'une manière moins explicite. Mgr de Conny dit (*Ibid.* p. 148) que le Prêtre place le purificatoire « un « peu au-delà de la patène; » et Mgr Martinucci s'exprime ainsi (*Ibid.*) : « Purificatorium sistet parvo a « corporali intervallo a dextris suis. » Après l'ablution, il fera placer le calice entre le purificatoire et le corporal (*Ibid.* n. 128). « Ablutione peracta, calicem de- « feret prope corporale... purificatorium capiet indice « et pollice manus dexteræ. »

Lohner enseigne que le Prêtre, après avoir essuyé la patène, laisse le purificatoire tout près du corporal pour appuyer la patène dessus. Merati fait mention de cette pratique comme d'un usage louable, et Janssens la recommande. Lohner, commentant la rubrique qui nous occupe, s'exprime comme il suit donnant même cette pratique comme celle des meilleurs liturgistes, ce qui cependant n'est nullement prouvé. (part. VI, tit. X, l. *y*). « Ex hoc textu evincere « volunt nonnulli patenam extra corporale super

« altari ponendam esse, cum statim subjungant ru-
« bricæ sinistram manum super corporale poni de-
« bere, atque adeo idem etiam de patena dicturæ
« fuissent, si voluissent, eam super corporale poni,
« et forte ideo etiam super solum altare poni voluit,
« ac corporale, quod ex tenui plerumque materia per-
« ficitur, ex acie patenæ stricturas accipiat. Sed com-
« munior praxis fere purificatorium super corporale
« et postea patenam super purificatorio ponit. Prior
« tamen opinio et praxis rubricis in sensu rigoroso
« conformior videtur, juxta quam accuratiores rubri-
« cistæ purificatorium extra corporale, ut prius fuerat,
« colloccant, et super eo patenam ponunt, ut extra
« corporale posita sit, et simul etiam verum sit illam
« super altari, saltem mediate, positam esse. » Merati, après avoir observé que la patène ne doit pas reposer sur le corporal, comme on l'a vu ci-dessus, ajoute (*Ibid.*) : « Advertit tamen Lohner, quod cum purifica-
« torium positum sit extra corporale, accuratiores ru-
« bricistæ in prædicto casu oram patenæ super eo
« ponunt. » Janssens dit (*Ibid.*) qu'après avoir essuyé la patène, le Prêtre place le purificatoire « extra cor-
« porale quidem, sed prope illud » puis il la tient « extra corporale quidem, sed super purificatorium « ut exactiores ritualistæ docent. » De Herdt semble se rattacher à ce sentiment, car il enseigne (*Ibid.*) que le Prêtre pose le purificatoire « juxta corporale ut prius. » Le premier sentiment paraît plus autorisé, comme il est facile de le voir.

Quatrième question. — *A quel moment le Prêtre doit-il commencer la prière* Libera nos ?

La rubrique est tellement claire qu'il est inutile de citer les auteurs. Il suffit de la lire pour comprendre que le Prêtre commence cette prière après avoir essuyé et pris la patène : dès qu'il la tient sur l'autel. On ne peut la commencer auparavant sans enfreindre la rubrique.

Rubrique n° 2.

Avant de dire *Da propitius pacem in diebus nostris*, le Prêtre pose la main gauche au-dessous de la poitrine,

et disant ces mots, il fait, avec la patène, un signe de croix sur lui-même. Il baise ensuite la patène : puis, continuant la prière, il met la patène sous la sainte Hostie en s'aidant de l'index de la main gauche. Il découvre ensuite le calice, fait la génuflexion, prend la sainte Hostie entre le pouce et l'index de la main droite, la porte sur le calice, où viennent se joindre le pouce et l'index de la gauche, rompt respectueusement la sainte Hostie par le milieu, disant en même temps *Per eumdem Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum*. Il pose alors sur la patène la partie qu'il tenait de la main droite, et de l'autre partie il détache une particule, poursuivant en même temps *qui tecum vivit et regnat*. Il conserve cette particule entre le pouce et l'index de la main droite, pose sur la patène l'autre moitié de la sainte Hostie qu'il tient de la main gauche près de celle qui s'y trouve déjà, et dit en même temps *in unitate Spiritus sancti Deus*. Il prend alors de la main gauche le calice par le nœud, et tenant toujours la particule au-dessus de la coupe, il dit à voix haute *Per omnia sæcula sæculorum*. Le servant ayant répondu *Amen*, le Prêtre fait avec la particule trois signes de croix dans l'intérieur du calice en disant *Pax Domini sit semper vobiscum*. Le servant répond *Et cum spiritu tuo*. Le Prêtre laisse tomber aussitôt la particule dans le calice, disant à voix basse *Hæc commixtio*. Il frotte ensuite légèrement ses doigts sur le calice, les rejoint, couvre le calice de la pale et fait la génuflexion. S'étant relevé, il joint les mains devant la poitrine, incline la tête vers le saint Sacrement, dit à voix haute *Agnus Dei qui tollis peccata mundi;* et posant la main gauche sur le corporal, sans rejoindre les mains, il se frappe trois fois la poitrine avec les trois derniers doigts de la main droite, en disant *miserere nobis* et *dona nobis pacem*.

Cette rubrique donne lieu à l'examen de plusieurs questions. 1° A quel moment précis de la prière *Libera nos* le Prêtre doit il faire le signe de la croix ? 2° Comment doit-il faire le signe de la croix avec la patène ? quand et comment doit-il baiser la patène ? 3° Comment doit-il mettre la patène sous la sainte Hostie ? 4° A quelle place doit-il mettre la patène ? 5° Comment doit-il placer la sainte Hostie sur la patène ? Comment doit-il la prendre ? comment doit-il la

rompre ? où le Prêtre doit-il prendre la parcelle qu'il détache de la partie qu'il tient de la main gauche ? Quelle doit-être la grandeur de cette parcelle ? 6° En disant *Jesum Christum* pendant la fraction de l'Hostie, le Prêtre est-il tenu de faire une inclination ? Quelles sont les règles à suivre pour faire les trois signes de croix avec la particule ? 8° Dans la prière *Hæc commixtio*, doit-on s'incliner en prononçant les mots *Jesu Christi* ? 9° A quel endroit du calice faut-il laisser tomber la particule ? 10° En disant *Agnus Dei*, comment doit-on être incliné ? 11° En commençant le deuxième et le troisième *Agnus Dei*, peut-on poser la main sur le corporal ? Nous traitons seulement les quatre premières questions dans le présent article.

Première question. *A quel moment précis de la prière* Libera nos *le Prêtre doit-il faire le signe de la croix !*

La rubrique du Missel semble ne laisser aucun doute à cet égard, et on pourrait être surpris d'entendre poser cette question. Le texte de la rubrique est celui-ci : « Antequam Celebrans dicat *Da propitius pacem*, levat « manu dextra patenam de altari, et seipsum cum ea « signat signo crucis, dicens *Da propitius pacem in* « *diebus nostris*. » La rubrique est très claire : le signe de croix doit se faire en prononçant ces paroles. Cependant, d'après la rubrique du Cérémonial des Evêques, il faudrait faire le signe de la croix avant de les dire (l. V. c. VIII. n. 73) : « Antequam dicat verba « *Da propitius pacem*, signat se cum ea (patena) a « fronte ad pectus. »

C'est probablement en se fondant sur la rubrique du Cérémonial des Evêques que plusieurs auteurs ont enseigné que le Prêtre fait le signe de la croix avant de dire *Da propitius pacem*, et baise la patène en disant ces paroles. C'est ce que Gavantus semble admettre en disant (*Ibid.* l. *n.*) : « Ad ea tamen verba « *Da propitius pacem*, quasi per osculum ejusmodi « pax a Deo petatur, ut ex verbis patet. » D'après Bauldry, il faudrait faire le signe de la croix en disant les paroles précédentes pour baiser la patène en disant *Da propitius pacem* (*Ibid.*) « Se signare debet cum ea « (patena) dum dicit *cum beatis Apostolis tuis*, ita « ut dicens *Da propitius pacem*, illam osculetur. »

Cavalieri enseigne aussi la même chose, et d'une manière plus explicite, car il indique les mots auxquels on doit faire les différentes parties du signe de croix (*Ibid.*) « Antequam dicat *Da propitius pacem*, dextera « manu patenam elevat ab altari, et dum dicit *cum* « *beatis Apostolis tuis*, signat se cum ipsa, frontem « tangens dum dicit *Petro*, pectus cum dicit *Paulo*, « sinistrum humerum dum dicit *atque Andrea*, et « tandem humerum dextrum dum dicit *et omnibus* « *Sanctis* ; postea defert patenam ad os, ipsamque « osculatur. »

Les autres rubricistes s'en tiennent à la rubrique du Missel, et plusieurs mêmes indiquent comment le Prêtre doit distribuer les paroles *Da propitius pacem in diebus nostris* en faisant le signe de la croix. Il se touche le front en disant *Da propitius*, la poitrine en disant *pacem*, l'épaule gauche en disant *in diebus*, et l'épaule droite en disant *nostris*. « Sacerdos, dit Bisso (*Ibid.* § 55), « antequam dicat *Da propitius pacem*, elevat manu « dextra patenam de altari, et seipsum cum ea signat « signo crucis, dicens *Da propitius pacem in diebus* « *nostris*, deinde patenam ipsam osculatur. » Quarti dit la même chose (*Ibid.* tit. X, n. 2) : « Sacerdos cum « patena seipsum signat dicens *Da propitius*. » Janssens donne purement et simplement la rubrique (*Ibid.* n. 14) et indique la distribution des paroles comme il est dit ci-dessus. Carpo dit également (*Ibid.*) « Antequam « proferat *Da propitius pacem*, ponit sinistram infra « pectus, dextera autem seipsum signat cum patena, « dicens tangendo frontem *Da propitius*, pectus *pacem*, « humerum sinistrum *in diebus* et dexterum *nostris*... De Herdt dit la même chose (*Ibid.*) « Celebrans, « antequam dicat *Da propitius pacem*, ponit sinistram « infra pectus, et dextra cum patena seipsum signat, « cum eodem physice tangendo partes signandas, « dicens ad frontem *Da propitius*, ad pectus *pacem*, « ad humerum sinistrum *in diebus*, et ad dextrum « *nostris*. » Mgr de Conny donne la même règle (*Ibid.*) « En disant *atque Andrea et omnibus sanctis*, le Prêtre « met sa main gauche au-dessous de sa poitrine et « élève la patène avec laquelle il fait sur lui-même le « signe de la croix en disant *Da propitius pacem in* « *diebus nostris*. » Baldeschi et Mgr Martinucci s'en tiennent aussi à la rubrique du Missel. « Prima che il

« Sacerdote dica *Da propitius pacem*, dit Baldeschi « (*Ibid.* n. 101), alza colla destra la patena, e posto la « sinistra sotto il posta, si fa con essa il segno della « croce al solito, dicendo intanto *Da propitius pacem* « *in diebus nostris*. » Et Mgr Martinucci (*Ibid.* n. 109) : « Priusquam dicat *Da propitius pacem*, et tollat manum « dexteram cum patena, sinistram ponet infra pectus, « seque signabit dicens *Da propitius pacem in diebus* « *nostris*. » Falise, après avoir donné la même règle et indiqué la distribution des paroles comme Janssens et M. de Herdt, observe en note que l'opinion des auteurs qui fait correspondre le signe de croix avec les paroles précédentes ne peut être soutenue (*Ibid.*) ; parce que : « 1° la rubrique dit positivement qu'il faut « se signer à *Da propitius ;* 2° il peut se faire qu'on « ait à incliner la tête aux noms des Saints, cérémonie « incompatible avec le signe de croix (1). »

Cette dernière interprétation paraît donc la plus autorisée. Remarquons toutefois que la rubrique du Cérémonial des Evèques ne permet pas de faire le signe de croix en disant les paroles précédentes : tout au plus pourrait-on en conclure qu'il serait permis de faire le signe de la croix sans rien dire, après les mots *omnibus Sanctis*.

Deuxième question. *Comment le Prêtre doit-il faire le signe de la croix avec la patène ? Quand doit-il baiser la patène ? Comment doit-il la baiser ?*

Les décisions de la S. C. des rites, que nous allons citer montrent qu'il y a eu des doutes sur ces points.

Le décret suivant répond au premier. Question. » An « signum cum patena faciendum a Sacerdote a fronte « ad pectus dum dicit orationem *Libera nos quæsumus* « *Domine* debeat esse crucis integræ ? « *Réponse*. « Intelligendum esse integrum signum crucis. » Décret du 13 mars 1827, n° 677, q. 4.)

Le deuxième point est bien clair dans la rubrique du Missel : le Prêtre baise la patène après avoir fait le signe de la croix : « Seipsum cum ea signat signo « crucis... Deinde patenam ipsam osculatur. » Cependant on a posé à la S. C. des rites le doute suivant « An sit

(1) On est surpris de voir que Merati, généralement si exact, suppose que le Prêtre baise la patène avant de faire le signe de la croix. Ce doit être le résultat d'une faute typographique.

« post dictum signum crucis deosculanda patena ? » Il a été répondu : « Esse deosculandam » (*Ibid.* q. 5.)

Quant au troisième point, il n'est pas renfermé dans la rubrique, et la S. C. a réglé que la patène doit être baisée près du bord. « Patenam in extremitate, seu « ora patenæ congruentius. » (Décret du 24 juillet 1683, n° 3025. q. 5.) Cette règle a pour but de rendre le Prêtre attentif à ne pas baiser la patène à l'endroit où la sainte Hostie doit être placée dessus, ou à un endroit par où elle doit être mise sur la patène. Les auteurs font cette observation ; et malgré cela, plusieurs la font baiser à la partie supérieure. « Illam osculetur in parte superiori et interiori, dit Bauldry (*Ibid.*). Merati dit la même chose (*Ibid.*). « Eam osculatur, sed in parte « ejusdem anteriore et superiore. » Janssens cite le décret qu'on vient de rapporter, et ajoute (*Ibid.* n. 18) : « Nunquam enim potest Sacerdos patenam osculari in « illa ejus parte per quam transitura est, seu in qua « collocari debet S. Hostia consecrata. » Cavalieri dit que le Prêtre baise la patène à la partie supérieure, en évitant de le faire à l'endroit où la sainte Hostie doit passer (*Ibid.*) « Ipsamque osculatur in parte « anteriori et superiori, nunquam in illo spatio, per « quod transitura mox est Hostia, quando super « patenam colligitur. » Carpo dit aussi (*Ibid.*) : « Pa- « tenam in superiori extremitate osculatur. » De Herdt donne la même règle (*Ibid.*) « Patenam osculatur « in superiori ejus extremitate seu ora. » Les autres auteurs n'expriment pas à quel endroit la patène doit être baisée, tous supposent que le Prêtre la baise à l'intérieur et sur le bord. Mgr de Conny dit seulement (*Ibid.*) « Il la baise en dedans vers le bord. » Baldeschi et Mgr Martinucci, après avoir dit la même chose, recommandent seulement de ne pas la baiser à l'endroit où l'on fera passer la sainte Hostie. « Segnatosi, dit « Baldeschi (*Ibid.*) bacia immediatamente la stessa « patena non nel mezzo, ma nell' estremità .. e sarebbe « anche conveniente, che la baciasse in quella parte, « per cui non deve passare l'ostia consacrata. » Et Mgr Martinucci : « Patenam osculabitur non in medio, « sed in extremitate, et æquum esset etiam ut eam « non oscularetur in parte illa, super quam transmit- « tenda erit sacra Hostia. » On peut conclure de là que le Prêtre est libre de baiser la patène ou à la partie

supérieure, ou sur le côté, ou même à la partie inférieure, pourvu qu'il la baise sur le bord, et ne fasse pas passer la sainte Hostie à l'endroit où il l'a baisée.

Troisième question. — *Comment le Prêtre doit-il mettre la patène sous la sainte Hostie ?*

Il est dit dans la rubrique : « Submittit patenam « Hostiæ, quam indice sinistro accommodat super « patenam. » Il y a ici une précaution à prendre. Il faut éviter de faire passer la sainte Hostie à l'endroit où l'on a baisé la patène. Pour éviter cet inconvénient, il suffit de baiser la patène un peu vers sa main droite et de faire glisser la sainte Hostie du côté opposé. On indique cette méthode pour se conformer à l'enseignement des auteurs qui prescrivent de baiser la patène à la partie supérieure ; mais comme on l'a vu, le Prêtre pourrait la baiser à la partie inférieure. De Herdt, qui fait baiser la patène à la partie supérieure, donne la règle suivante (*Ibid.*) : « Indice sinistro premit sacram « Hostiam ex parte cornu evangelii, ut ab altera parte « parum elevetur, et dextra ab hac parte epistolæ « submittit patenam Hostiæ (non autem sacram Hos- « tiam inducit super patenam) ; sic tamen ut inferior « pars patenæ non tangat locum ubi sacra Hostia « jacuit ; et indice sinistræ manus sacram Hostiam « super patenam accommodet. Cum rubricæ aliud non « præscribant, quam ut Sacerdos submittat patenam « sacræ Hostiæ, et eam indice sinistro super patenam « accommodet, inde varii hoc faciendi modi traduntur « et servantur : modus autem convenientior videtur, ut « scilicet Sacerdos patenam sacræ Hostiæ submittat « ex parte cornu epistolæ. »

Quatrième question. — *A quelle place le Prêtre doit-il mettre la patène ?*

Les auteurs recommandent généralement au Prêtre de ne pas placer la patène à l'endroit où était la sainte Hostie, à cause des parcelles qui pourraient y être restées.

Plusieurs rubricistes font alors appuyer le bord de la patène sur le pied du calice. « Patenam autem, dit « Bisso (*Ibid.*), cum Hostia ponit in medio corporalis, « sed tali modo ut in superiori parte elevata adhæreat « pedi calicis : sic enim et poterit commodius capi, et

« insuper, si quæ fragmenta erunt sub corporale, non « adhærebunt subtus patenam. » Merati donne la même règle (*Ibid.*) « Collocat patenam in medio corporalis, « ita ut pars superior patenæ sit elevata super pedem « calicis, ad hoc ut commodius capiatur, et ad hoc ut « fragmenta, si quæ sunt super corporali, colligantur, « et non adhæreant ejusdem patenæ partibus externis. » Cavalieri dit également (*Ibid.* c. XXIII, n. 9) : « Patena « Hostiæ submissa, hanc deponit in medio corporalis, « ita ut superior patenæ pars elevata remaneat super « pedem calicis ad commodius eam capiendam, et ne « fragmenta, si quæ forent super corporale, externis « patenæ partibus adhæreant, et pariter, ut facilius « etiam ipsamet Hostia capi possit. » Carpo dit la même chose, ajoutant que le Prêtre prend la patène avec les deux mains pour la placer sur le pied du calice (*Ibid.*) « Hostiæ pauxillum elevatæ dextera sub- « mittit patenam.... quamque utraque manu super « pedem calicis in extrema ora statuit.

Bauldry, comme on le verra plus bas, ne paraît pas favorable à cette pratique. Janssens rapporte d'abord textuellement les paroles de Merati (*Ibid.* n. 19), puis il assigne deux autres méthodes : la première consiste à mettre la patène un peu du côté de l'épître, la seconde à la laisser au milieu du corporal, supposant vraisemblablement qu'on aura soin de ne pas la placer à l'endroit même où était la sainte Hostie « Alii, dit-il « (*Ibid.* n. 20), ad prædictum inconveniens evitandum, « patenam collocant parum a dextris corporalis. Tertii, « juxta naturalem rubricæ sensum, submittunt Hostiæ « patenam, eam in medio relinquendo, et non elevando « super pedem calicis. » Falise donne cette dernière méthode comme préférable (*Ibid.*). « Il laisse la patène « à la place de l'Hostie, ou la met en partie sur le pied « du calice, à la droite, ou mieux, au milieu du cor- « poral. » De Herdt adhère à la seconde méthode indiquée par Janssens, et fait mettre la patène sur le corporal un peu du côté de l'épître (*Ibid.*). « Patenam, « sacra Hostia ei imposita, parum e medio corporali « removeat versus cornu epistolæ, ne patena locum « quo sacra Hostia posita fuit, attingat, et sacræ par- « ticulæ inferiori parti patenæ adhæreant. » M. Bouvry cite M. de Herdt et regarde cette pratique comme la meilleure (*Ibid.* n. 2.) Mgr de Conny donne la dernière,

et fait placer la patène au milieu du corporal, de manière que la partie qui le touche se trouve en avant de la place où était la sainte Hostie. Mais il recommande que la sainte Hostie ne soit pas placée en dehors de la pierre consacrée. C'est ce qu'il explique en note (*Ibid.* « Quelques-uns laissent le centre de la patène un « peu plus près du bord de l'autel que la place où a reposé « l'Hostie, de peur que les parcelles qui auraient pu « demeurer sur le corporal n'adhèrent à la partie « extérieure de la patène. D'autres, pour éviter cet « inconvénient, approchent au contraire davantage la « patène du calice, sur le pied duquel ils l'appuient, « afin qu'elle ne porte pas sur le corporal. Les premiers « doivent veiller à ce que l'Hostie ne se trouve cependant « pas en dehors de la pierre sacrée. Baldeschi (*Ibid.* « n. 101) et Mgr Martinucci (*Ibid.* n. 150) se contentent « de traduire la rubrique du Missel.

On peut, ce semble, adopter celle de ces trois méthodes qu'on croira la meilleure. La première a pour elle comme on le voit, l'enseignement des anciens auteurs, mais elle présente plusieurs inconvénients. Elle est moins conforme à la rubrique ; de plus, la sainte Hostie peut glisser, surtout après la fraction, et prendre une position disgrâcieuse, surtout si le pied du calice est un peu élevé. La patène elle-même ne se trouve pas dans une position naturelle. Janssens, après les paroles citées, continue ainsi (*Ibid.*) : « Tum quia ru- « brica id non præscribit, tum quia, dum pes calicis « est elevatus, id fieri commode non potest, tum quia « Hostia tunc difficilius accipitur a patena. » La deuxième méthode n'a pour elle que deux auteurs. Quant à la troisième, elle serait plus naturelle, et si la pierre sacrée est assez grande, elle semblerait plus autorisée, puisqu'elle est plus conforme au texte de la rubrique, et paraît avoir en sa faveur Baldeschi et Mgr Martinucci.

P. R.

LA SCOLASTIQUE

ET LES TRADITIONS FRANCISCAINES

Notre siècle, témoin de bien des retours vers le passé, n'a pas vu sans étonnement reparaître avec honneur l'ancienne scolastique, si abhorrée depuis l'époque de la Renaissance. C'est l'initiative individuelle qui a préparé et commencé ce mouvement intellectuel : les séminaires et les ordres religieux y sont entrés peu à peu. L'Ordre de saint François, se rappelant ses traditions, n'a pas été le dernier à suivre ce mouvement. Nous lisons avec plaisir dans le *Lexicon bonaventurianum* des Pères Antoine Marie de Vicence et de Jean de Rubino, que le Révérendissime Père Bernardin de Porto Gruaro, actuellement Ministre général de l'Observance, introduisait, dès 1856, dans sa Province réformée de Venise, l'étude de la Philosophie scolastique de saint Thomas, afin de préparer les jeunes religieux à l'intelligence des écrits de saint Bonaventure (1). Devenu Ministre général à l'Ara cœli, il a voulu étendre à cette partie considé-

(1) « Jam inde ab anno 1856 prædictus Reverendissimus P. Minister Generalis, tunc Reformatæ Provinciæ Venetiarum moderator, philosophiam thomisticam, auctore P, Antonio Goudin, veluti clavim ad thesauros bonaventurianos reserandos peraptam, clericis nostris tradi jussit. » (Lexicon Bonaventurianum Philosophico-Theologicum... opera et studio P. P. Antonii Mariæ à Vicetiâ min. Prov., et Joannis a Rubino, Lect. theolo. min. reform. Prov. Venetæ lucubratum, p, 311).

rable de l'Ordre franciscain l'heureuse innovation réalisée dans sa Province de Venise (1).

Pendant que ces choses se faisaient en Italie chez les frères Mineurs réformés, les Capucins de l'ancienne Province de France reprenaient de leur côté l'étude de la Scolastique. Depuis plus de vingt ans les Provinces françaises de notre Ordre n'ont pas cessé de suivre cette voie, seule conforme aux traditions franciscaines.

D'abord restreint et localisé, ce mouvement intellectuel tendait de plus en plus à s'étendre et à se généraliser. C'est alors que Dieu a placé à la tête de son Église le Souverain Pontife Léon XIII, dont un des titres de gloire sera d'avoir étendu ce mouvement en le généralisant et de l'avoir dirigé. Par sa lettre encyclique « *Æterni Patris* » du 4 août 1879, le Souverain Pontife fait le plus grand éloge de la scolastique, en recommande l'étude et indique sous quel maître il convient de l'étudier. Saint Thomas, que les siècles ont appelé l'Ange de l'École, le Prince de la Scolastique, est le Docteur selon le cœur de Léon XIII. Après lui vient saint Bonaventure. Saint Thomas et saint Bonaventure sont en effet, d'après Sixte-Quint et Léon XIII, les deux plus illustres docteurs de la théologie scolastique. Doués d'un esprit supérieur, ils ont pu, par une étude suivie, par de grands travaux, des veilles prolongées, approfondir, perfectionner, parfaitement coordonner, expliquer admirablement la théo-

(1) Reverendissimus Pater Bernardinus a Portu Romatino, totius ordinis Minorum Minister generalis, inter alia quæ pro muneris sui officio ad bonum commune suscepit, totis viribus operam dedit, ut seraphici doctoris S. Bonaventuræ doctrina modis omnibus illustraretur, ejusque studium in scholis ordinis promoveretur. » (Lexicon Bonaventurianum, p. 7).

logie scolastique, et la léguer ainsi à la postérité (1).

Puisque Léon XIII a cité avec éloge et fait siennes les paroles de Sixte-Quint sur la théologie scolastique et sur la primauté d'honneur et de gloire qui revient à saint Thomas et à saint Bonaventure, nous ne pouvons résister au plaisir de montrer comment Sixte-Quint les unit dans une commune gloire : « Ils sont, dit-il, les deux oliviers et les deux chandeliers brillants de la maison de Dieu, qui illuminent l'Eglise entière par l'abondance de leur charité et la lumière de leur doctrine. Par une singulière Providence de Dieu, ils ont paru en même temps, comme deux étoiles sorties des deux familles les plus illustres entre les ordres réguliers, familles principalement utiles à la sainte Église pour la défense de la religion catholique, et toujours prêtes à embrasser toutes sortes de travaux et de périls pour la foi orthodoxe. En effet, de leur sein, comme d'un sol fertile et bien cultivé, naissent tous les jours des plantes fécondes et fructueuses, c'est-à-dire des hommes puissants en doctrine et en sainteté, qui apportent un secours fort et fidèle à la barque de Pierre, agitée par tant de flots, et au Pontife chargé d'en tenir le gouvernail avec une sollicitude continuelle. Ces deux saints, contemporains et condisciples, adonnés aux mêmes études et devenus maîtres en même temps, appelés au Concile de Lyon par le Pape Grégoire X, et comblés d'honneur pour un même motif, unis étroitement durant le pélerinage de

(1) « Inventa est a majoribus nostris, sapientissimis viris, theologia scolastica, quam duo potissimum gloriosi Doctores, angelicus S. Thomas et seraphicus S. Bonaventura, clarissimi hujus facultatis professores... excellenti ingenio, assiduo studio, magnis laboribus et vigiliis excoluerunt atque ornarunt, eamque optime dispositam multisque modis præclare explicatam posteris tradiderunt. » (Bulle Æterni Patris, 4 août 1879.)

cette vie par les liens de la charité fraternelle, par une amitié vraiment spirituelle et la société de saints travaux, montés d'un même pas à la céleste patrie, et mis en même temps en possession de la félicité, ces deux saints jouissent, glorieux, de l'éternelle béatitude, et là dans un même sentiment de charité, comme nous le croyons pieusement, ils prient et implorent le secours divin pour nous qui sommes soumis aux travaux en cette vallée de larmes. Aussi le Pape Sixte IV, reconnaissant combien semblables étaient ces deux saints, et les considérant comme deux frères dans le Christ, a-t-il décrété que saint Bonaventure aurait les mêmes prérogatives de vénération et d'honneur que saint Thomas (1). »

(1) « Hi enim « sunt duae olivae et duo candelabra » (Apoc. XI, 4), in domo Dei lucentia, qui et caritatis pinguedine et scientiæ luce totam Ecclesiam collustrant; hi singulari Dei Providentia eodem tempore tanquam duæ stellæ exorientes, ex duabus clarissimis regularium Ordinum familiis prodierunt, quæ Sanctæ Ecclesiæ ad catholicam religionem propugnandam maxime utiles, et ad omnes labores et pericula pro orthodoxa fide subeunda paratæ semper existunt, ex quibus, tanquam ex fertili et bene culto solo, quotidie per Dei gratiam fecundæ et fructuosæ plantæ procreantur, hoc est viri doctrina et sanctitate præstantes, qui Petri naviculæ, tot fluctibus agitatæ, et Romano Pontifici, ejus clavum non sine magna sollicitudine tenenti, fortem et fidelem operam navant. Hi duo sancti, cum essent coævi iisdemque studiis dediti, condiscipuli, simul magistri, pari ratione a Gregorio decimo summo Pontifice, cum ambo ad concilium evocarentur, honorati, et in hujus vitæ peregrinatione fraterna caritate, spirituali familiaritate, sanctorum laborum societate valde conjuncti fuerunt, et denique pari gressu ad cœlestem patriam commigrantes, pariter felices et gloriosi illa sempiterna beatiudine perfruuntur ubi eodem caritatis affectu, ut pie credimus, pro nobis in hac lacrymarum valle laborantibus orant divinamque opem implorant, ut merito... Sixtus IV, hos duos sanctos persimiles et quasi geminos in Christo fratres agnoscens, statuerit, S. Bonaventuram consimili venerationis et honoris prærogativa atque S. Thomam decorandum esse (Litter Decret. « Triumphantis Hierusalem, » 14 mars 1588.)

Sixte-Quint ne pensait pas autrement que son illustre prédécesseur sur ce dernier point. Or saint Thomas avait été comblé de gloire par saint Pie V (1366-1572). Il devait à ce grand Pape son titre de Docteur et une magnifique édition de ses œuvres. Sixte-Quint (1585-1590) crut devoir imiter saint Pie V en faisant pour saint Bonaventure ce que son prédécesseur avait fait pour saint Thomas. Il lui décerna le titre de Docteur, et voulut que l'imprimerie vaticane publiât une nouvelle édition de ses œuvres. Tout cela lui parut un acte de pure justice, puisqu'il y a entre ces deux saints une si grande union et une telle similitude de vertu, de sainteté, de doctrine et de mérite : « *Cum tam multa inter eos virtutis, sanctitatis, doctrinæ, meritorum conjunctio et similitudo intercedat* (1). »

Peut-on dire, avec le Père Antoine Marie de Vicence dans son *Lexicon Bonaventurianum* (2) et dans son édition du *Breviloquium* de saint Bonaventure, que Léon XIII a ratifié et formellement confirmé le très-remarquable éloge de Sixte-Quint sur saint Bonaventure? Tout le monde ne sera peut-être pas de cet avis, et plusieurs inclineront avec nous vers un sentiment opposé. Sixte-Quint aura peut-être un continuateur de sa pensée ; mais pour nous Léon XIII a repris et perfectionné l'œuvre de saint Pie V.

A cause de cette prédilection marquée de Léon XIII pour saint Thomas, une question se pose. L'Ordre franciscain doit-il abandonner ses Docteurs pour marcher à la suite de saint Thomas? Avant de répondre

(1) Litter. Decret. « Triumphantis Hierusalem, » 14 mars 1588.

(2) « Quod quidem præclarissimum elogium, Leo XIII in præcitatis Litteris (Æterni Patris) ratum habuit et expresse confirmavit. » (Lexicon Bonaventurianum..., p. 312.)

à cette question nous allons élever au-dessus de toute contestation les trois propositions suivantes : 1° Ni Pie IX, ni Léon XIII n'ont voulu entraver la liberté d'opinion sur les divers systèmes de la scolastique ; — 2° Les Souverains Pontifes désirent beaucoup voir les Ordres religieux rester fidèles à leurs traditions ; — 3° Ils ont souvent approuvé l'engagement pris par l'Ordre de saint François de suivre d'autres maîtres que saint Thomas.

I. *Ni Pie IX ni Léon XIII n'ont voulu entraver la liberté d'opinion sur les divers systèmes de la scolastique.* — Nul n'oserait affirmer le contraire pour Pie IX après la lettre de Mgr Czacki, écrite par l'ordre du Saint-Père au Recteur de l'Université catholique de Lille, lettre dans laquelle nous lisons les paroles suivantes : « Ceux-là abusent gravement des lettres écrites par Sa Sainteté, le 23 juillet 1874, au docteur Travaglini pour recommander l'œuvre (c'est-à-dire l'Académie de saint Thomas) fondée par lui, qui prétendent que Sa Sainteté a voulu réprouver certains systèmes philosophiques opposés à celui que le même docteur et ses associés ont adopté sur la matière première et la forme substantielle des corps, puisque ces autres systèmes, aussi bien que ce dernier, sont non-seulement admis par plusieurs savants catholiques, mais encore reçus dans les principaux athénées pontificaux de cette ville de Rome, capitale de l'Univers chrétien. »

Si cette dernière partie de la citation n'est plus vraie sous Léon XIII, la première l'est toujours, ainsi que l'affirmait Monseigneur Pie en 1878. Il avait dit aux élèves de son grand séminaire, le 29 novembre 1878, jour anniversaire de sa consécration épiscopale,

qu'en rétablissant dans ses écoles l'enseignement de la philosophie selon la méthode scolastique et les principes de saint Thomas, il avait suivi les recommandations de Pie IX et prévenu, dix ans à l'avance, les *intentions* et les *ordres* de Léon XIII. Monsieur l'abbé Corriol, traducteur des œuvres de Sanseverino, ayant demandé à sa Grandeur le sens précis de ces mots « *les intentions et les ordres de Léon XIII*, » reçut de Poitiers, le 17 décembre 1878, la réponse suivante :

« Le Saint-Père a exprimé toute sa pensée dans sa réponse au discours des Pères du Collège Romain. S'il parle de nouveau de la question, il ne le fera que pour développer la même pensée.

« Les *ordres* auxquels je fais allusion, concernent les divers collèges et séminaires de Rome, où Léon XIII a voulu faire régner l'unité d'enseignement philosophique selon la méthode et les principes de la scolastique, sans porter atteinte à la *liberté d'opinion* en ce qui est des systèmes particuliers sur lesquels les scolastiques eux-mêmes ont été en divergence. »

Dans cette réponse aux Pères du Collège Romain, qui est du 27 novembre 1878, Léon XIII avait dit en effet : « La science vraiment digne de ce nom n'est pas autre que celle qui nous est venue des Pères de l'Église et qui réduite en un corps parfait de doctrine par les docteurs scolastiques, *surtout* par leur prince saint Thomas d'Aquin et comblée de louanges par les conciles œcuméniques et les Souverains Pontifes, a été, pendant plusieurs siècles, la loi et la règle de l'enseignement dans les Universités catholiques et les Gymnases. »

Comme toujours Léon XIII recommande de *préférence* à tout autre, mais jamais à *l'exclusion* de toute

autre, la doctrine scolastique selon saint Thomas. Dans un sentiment analogue le Cardinal Pie, tout en invitant les élèves de son séminaire à suivre l'angélique Docteur, ajoutait : « Nous gardant sans doute, comme il s'en garde lui-même (Léon XIII), *d'interdire les opinions libres ou de restreindre le domaine licite de la science*, mais nous attachant de préférence aux systèmes les plus autorisés, sans *pour cela les ériger en doctrines absolues ou en principes nécessaires* (1). »

De telles paroles ne laissent aucun doute sur la liberté d'option entre les divers systèmes scolastiques. Nous ne voyons pas sur quel solide fondement pourrait s'appuyer la négation de cette éclatante vérité.

II. *Les Souverains Pontifes désirent beaucoup voir les ordres religieux rester fidèles à leurs traditions.* — Léon XIII nous en a donné une preuve assez récente, lorsqu'il a imposé l'enseignement de saint Thomas aux Professeurs de l'Université Grégorienne. Dans sa réponse au R. P. Cardella il ne manque pas de faire remarquer aux illustres Pères de la Compagnie de Jésus, qu'il ne leur demandait rien que de très-conforme aux constitutions de leur société. En effet, à la promesse du R. P. Cardella de prendre la doctrine de saint Thomas « *comme règle, et pour ainsi dire comme loi de l'enseignement*, » le Saint-Père répondit ainsi : « C'est en effet ce qu'exigent de vous et l'attachement que vous professez pour l'autorité pontificale, suivant l'esprit de votre Institut,

(1) Homélie prononcée par Monseigneur l'Évêque de Poitiers, à son retour de Rome, dans la chapelle de son Grand Séminaire, le 29 novembre 1878.

et les Constitutions de votre société elle-même, qui pourvoient à ce que les études théologiques et philosophiques soient enseignées selon la doctrine et la méthode de saint Thomas d'Aquin (1). »

Si quelqu'un trouvait que ce fait ne prouve pas que les Souverains Pontifes ont un grand respect pour les Constitutions d'un ordre religieux, parce qu'ici les prescriptions des Constitutions sont en harmonie parfaite avec les sentiments bien connus de Léon XIII, il serait facile de lui citer des exemples où le respect des Constitutions et des traditions l'a emporté sur les sentiments et les affections du cœur.

Sixte-Quint nous a dit la religieuse piété, l'extraordinaire dévotion de saint Pie V pour le Docteur angélique, la gloire de son ordre, l'honneur de la sainte Église (2). Cependant ce grand Pape n'hésita pas à confirmer de son autorité l'engagement pris par les Frères Mineurs conventuels en 1568, de suivre dans leur enseignement Scot et saint Bonaventure. Le Père Philippe Faber de Faenza, qui raconte ce fait, trouve à bon droit dans cette approbation une raison de s'attacher au Docteur subtil (3).

(1) Réponse de S. S. Léon XIII, rembven72 o 1878.

(2) « Is enim religiosa pietate et singulari devotione permotus, qua afficiebatur erga sanctum Thomam de Aquino, Ordinis sui decus et Ecclesiæ catholicæ ornamentum. » (Litter. Decret. Triumphantis Hierusalem).

(3) « Accedit decretum felicis recordationis Pii V Pontificis optimi Maximi, qui in Bulla incipiente, *Illa nos cura*, etc., vulgata Romæ anno Domini 1568 decimo kalendas augusti, Pontificatus anno 3, quam pro reformatione Religionis nostræ Minorum conventualium edidit, in quo præcipitur, ut nos doctrinam Scoti sectemur; inter alia enim decreta ibi habetur istud verbis propriis relatum; « In majoribus studiis Regentes duas lectiones theologicas interpretentur, alteram practicam, velut de sacramentis, vel de vita recte

Près de deux siècles plus tard nous retrouvons encore un grand pape et un grand admirateur de saint Thomas, dont la conduite a été en tout point conforme à celle de saint Pie V. Dans son Encyclique « Æterni Patris » Léon XIII cite Benoît XIV parmi les Souverains Pontifes, qui ont le plus loué saint Thomas et préconisé sa doctrine. Par un Bref, adressé le 21 août 1752 au Collège dyonisien de Grenade, il aurait en effet, dit l'Encyclique, renouvelé les recommandations du Bienheureux Urbain V à l'Université de Toulouse : « Volumus et tenore præsentium vobis injungimus, ut B. Thomæ doctrinam tanquam veridicam et catholicam sectemini, eamdemque studeatis totis viribus ampliare (1). » Or, six ans plus tard, le même pape confirmait de son autorité, un décret sur les Études : « De studiis ordinate et fructuose peragendis, » fait par le Ministre général de notre ordre, dans lequel il était ordonné aux Lecteurs de suivre saint Bonaventure et à son défaut, le Docteur Subtil.

Comme nous reviendrons sur ce Règlement nous nous contentons de le signaler ici; mais nous ne pouvons passer sous silence les paroles par lesquelles Benoît XIV le confirme : « Auctoritate apostolica tenore præsentium, confirmamus et approbamus, illique inviolabilis apostolicæ firmitatis robur adjicimus, decernentes easdem præsentes litteras, præinsertumque Decretum hujusmodi semper firma, valida et efficacia

sancteque instituendâ, ex Magistro sententiarum ac sancto Bonaventurâ; alteram speculativam ex Scoto. » (Disputationes theologicae, quibus Doctrina Scoti magnâ facilitate dilucidatur et contra adversarios omnes veteres, et recentiores defenditur, auctore fr. Philippo Fabro Faventino ord. min. convent. in Universitate Patavinâ sac. Theol. Professor. 4° ed. 1629. auctor ad Lectorem).

(1) Lettre encyclique *Æterni Patris*.

esse et fore, suosque plenarios et integros effectus sortiri et obtinere (1). »

Nous pourrions continuer ces citations, mais après de tels exemples, tout le monde doit être convaincu du profond respect des Souverains Pontifes pour les Constitutions et les Traditions des Ordres religieux. Tout le monde doit comprendre aussi qu'il peut y avoir plus que de la liberté à ne pas suivre saint Thomas, quand ces Constitutions et ces Traditions assignent d'autres maîtres.

III. *Les Souverains Pontifes ont souvent approuvé l'engagement pris par l'Ordre de saint François de suivre d'autres maîtres que saint Thomas.* — Nous n'avons pas la prétention de rapporter ici toutes les approbations données par les Souverains Pontifes à la doctrine enseignée dans l'Ordre. Nous nous contenterons de celles qui mettent mieux en évidence la vérité que nous voulons établir.

Nous venons de voir comment saint Pie V et Benoît XIV ont confirmé de leur autorité apostolique, le premier des décrets, le dernier un règlement, destinés à faire enseigner dans l'Ordre la doctrine de Scot et de saint Bonaventure. Les sentiments bien connus de ces deux papes, donnent à leur approbation, une autorité et une force particulière.

Tout le monde sait que le but poursuivi par Sixte-Quint, pendant son Pontificat, a été de faire prévaloir dans l'Ordre l'enseignement du Docteur Séraphique. C'est saint Bonaventure, et non saint Thomas, qu'il au-

(1) Bref « Injuncti nobis, » 15 avril 1758. Nous devons au Rév. Père Piat, Directeur de la *Nouvelle Revue Théologique*, la communication de cet important document.

rait voulu voir prendre la place occupée par le Docteur Subtil.

Innocent XII, qui, le 6 février 1694, recommandait à l'Université de Louvain de suivre saint Thomas (1), confirmait de son autorité apostolique, le 19 mai 1694, un pacte fait par les Pères Observantins de la Province de saint Jacques en Espagne, dans lequel ils s'engageaient à unir, dans leur enseignement, la doctrine de saint Bonaventure à celle du Docteur Subtil (2).

Sous Innocent X, la Congrégation des Évêques et Réguliers avait également approuvé, le 20 juin 1653, les décrets du 71e Chapitre général de l'Observance tenu à l'*Ara cœli*. Or ces décrets prescrivaient de suivre, non plus Scot et saint Bonaventure, mais Sco seulement (3).

Ce qui surprendra bien plus ceux qui ne connaissent pas l'esprit de l'Église romaine, c'est de voir deux papes, comme Urbain VIII et Innocent XI approuver et confirmer les décrets du 68e chapitre général, tenu à Tolède en 1633, lorsque l'un de ces décrets menace de destitution tout lecteur qui se permettrait de ne pas enseigner la doctrine du docteur Subtil (4).

(1) Lettre encyclique de Léon XIII.

(2) Chronologiæ Historico-Legalis Seraphici Ordinis... tom. III, pars Ia, p. 400, Romæ, 1752.

(3) « Lectores vero sacræ theologiæ, non discedendo a methodo, præscripta a sanctæ memoriæ Clemente VIII, legent theologicas materias juxta methodum modernorum ad aures Subtilis Magistri, vel dictando illas discipulis scribentibus, vel explicando cursum theologicum ex recentiori Magistro in schola nostra versatiori. » (Ibidem, p. 77-78).

(4) « Philosophiae et Theologiae Lectores irremissibiliter proprio lectoratu priventur, si directe, vel indirecte voce vel scripto, deflexerint a Scoti doctrina. » (Chronologiae Historico-Legalis seraphici ordinis fratrum Minorum. tom. I. p. 97 Neapoli 1650). Nous croyons bon de faire remarquer une fois pour toutes que cet ouvrage de la Chrono-

Nous nous arrêtons sur cette approbation plus concluante que toutes les autres. Et après avoir établi la vérité des trois propositions ci-dessus mentionnées, nous pouvons répondre maintenant à la question que nous nous sommes posée.

L'ordre de saint François peut non seulement suivre un autre maître de l'École scolastique que saint Thomas; puisque cette liberté est laissée à tout le monde ; mais des traditions respectables, des approbations réitérées, et jamais révoquées, des plus illustres souverains pontifes, l'autorisent, à rester fidèle aux maîtres vénérés que les siècles lui ont appris à aimer et à suivre.

Cette réponse nous amène tout naturellement à étudier la tradition franciscaine sur ses doctrines philosophiques et théologiques. Les conjonctures présentes donnent à cette étude une très-grande actualité et une importance qu'elle n'a peut-être jamais eue. Nous venons de dire que ces traditions ne doivent pas être abandonnées. Ce n'est donc pas seulement un passé, dont il convient de faire l'historique, c'est encore un passé chargé d'éclairer l'avenir. Quel sera l'avenir ? Nous ne pouvons le dire d'une manière absolue, mais il est facile de le prévoir si on tient compte des leçons du passé, des regrets qu'il a fait naître, des désirs bien formels du Saint-Siège. Aussi pour embrasser complètement ce sujet, nous demanderons à la Tradition franciscaine de nous dire :

1° Quels sont les Maîtres que l'Ordre franciscain s'est choisis ?

logie Historico-Légale de l'ordre séraphique, est cité par nous d'après deux éditions, celle de Naples en 1650, et celle de Rome en 1752. Le premier volume est toujours cité d'après l'édition de Naples, le troisième d'après celle de Rome. Le premier mot indique de suite de quelle édition il s'agit. Le titre de celle de Naples commence par « Chronologia » et celle de Rome par « Chronologiæ ».

2° Quelle est l'autorité de ces Maîtres?

3° Ce que l'ordre a fait pour chacun d'eux.

4° Ce que cette même tradition lui conseille de faire.

Chapitre I.

Des Maîtres que l'Ordre franciscain s'est choisis.

Le treizième siècle est, sans contredit, le grand et le beau siècle de la scolastique. C'est le siècle d'Alexandre de Halès, d'Albert-le-Grand, de saint Thomas, de saint Bonaventure, de Scot, de tous ceux en un mot qu'on peut appeler à bon droit, avec Vincent Gravina, les Princes et les Légionnaires de première classe : « *Quos Principes merito dixeris, et primæ classis Legionarios* (1) ». Dans les siècles postérieurs nous voyons les Universités abriter leur enseignement sous l'autorité de ces grands Maîtres.

Pour se disculper d'injustes imputations des Princes Électeurs, qui en 1425 récriminaient contre sa doctrine, l'Université de Cologne ne trouve pas de meilleure justification à produire, que de se déclarer fidèle à la doctrine de saint Thomas, d'Albert-le-Grand, d'Alexandre de Halès, de saint Bonaventure, de Gilles de Rome, de Scot et des autres anciens docteurs ; doctrine, ajoute-t-elle, bonne, exempte de toute censure, et qu'on ne saurait blâmer (2).

Une ordonnance de Louis XI, portée le 1er mars 1474 contre les *nominaux*, nous fait voir que l'Université de

(1) Tom. III. Cathol. Prescript. L. 4 col. 296.

(2) « Doctrina Sancti Thomæ, Alberti Magni, Alexandri de Halès, et Bonaventuræ, Agidii de Româ, Scoti, et aliorum antiquorum, est in se bona et illibata, et nullatenus inculpanda. » (Novi Thesauri Anecdotor, Edmundi Martène tom. I col. m. 1763 ac seqq).

Paris ne suivait pas d'autres maîtres. Cette ordonnance, en effet, approuve et autorise la doctrine d'Aristote, d'Averroès, d'Albert-le-Grand, de saint Thomas d'Aquin, de Gilles de Rome, d'Alexandre de Halès, de Scot et de Bonaventure (1). Elle rejette au contraire et défend d'enseigner dans l'Université celle des Nominaux. Cette doctrine avait alors pour principaux chefs Guillaume Ockam, Buridan, Pierre d'Ailli et Marsile (2).

A la suite de ces chefs, les Universités, les Ordres religieux, les Docteurs s'appliquèrent pendant tout le moyen-âge, et au-delà, à préciser, à développer, à perfectionner, et aussi, hélas ! à défigurer les systèmes élaborés par ces grands génies. Nous n'avons point ici à assigner la part de gloire qui revient à chacun ; nous voulons seulement indiquer sur qui se porta le choix de l'Ordre de saint François.

La vérité nous fait un devoir de reconnaître que dans l'Ordre de saint François, les Capucins seuls, pendant deux siècles au moins, se sont attachés de préférence à saint-Bonaventure : les Conventuels et les Observantins lui ont toujours préféré, bien à tort croyons-nous, le Docteur Subtil. Malgré cette prédilection peu justifiée, ils n'ont jamais complètement exclu de leur enseignement Alexandre de Halès, saint Bonaventure et Richard de Middletown. Bien plus, à différentes reprises, ils ont essayé d'associer saint Bonaventure à Scot, et cherché à lui faire partager la gloire de ce dernier.

Il nous faut reprendre toutes ces assertions et en démontrer la vérité à l'aide des documents les plus certains de l'histoire franciscaine.

(1) Saint Bonaventure ne fut canonisé que six ans plus tard, en 1482, par le pape Sixte IV.

(2) Crevier. Histoire de l'Université de Paris tom. IV liv. VIII p. 363.

§ I

Les Observantins et les Conventuels ont toujours donné la préférence à Scot.

Cette préférence ne se manifeste pas dans les Statuts dès le principe. En effet sans parler du Chapitre général de 1295, qui ne pouvait parler de Scot, puisqu'à cette époque Scot ne faisait encore que débuter dans l'enseignement, celui de 1337 n'assigne spécialement aucun maître aux jeunes religieux. Le premier enjoint seulement aux étudiants de suivre la doctrine de leurs maîtres (1). Le second est plus explicite ; il ne s'adresse pas aux étudiants, mais aux lecteurs eux-mêmes, et il leur recommande de s'attacher aux sentiments des docteurs *anciens et recommandables* (2).

Les chapitres subséquents ne se contentent plus de ces recommandations générales ; ils précisent, et disent quel maître il convient de suivre. Or dans tous nous voyons Scot occuper une place privilégiée.

Dans les uns, en effet, Scot est seul recommandé ou plutôt imposé aux Lecteurs, comme aux Chapitres généraux tenus à l'Ara cœli en 1615 et 1651. Dans le premier de ces chapitres, nous lisons ces paroles, qui dispensent de tout commentaire : « *Imponitur* Patribus Lectoribus Theologiæ, ut declarato breviter textu Scoti, factâ electione alicujus doctoris Scotistæ, quantum

(1) Chronologia Historico-Legalis seraphici ordinis. Neapoli 1650 p. 36.

(2) « Praedicti vero Magistri, Lectores, et Baccalaurei, legentes Theologiam, dictis Philosophorum non multum insistant, sed quæ theologice possunt tractari, pertractent theologice, et dictis communibus antiquorum et approbatorum Doctorum, prout secundum Deum et veritatem poterunt, se conforment. » Dans le même Chapitre il avait déjà été ordonné aux Lecteurs d'enseigner le livre des sentences « cum scriptis approbatissimorum Doctorum. » (Chronologia. ibid. p. 51.)

expediens fuerit, in utilitatem studentium illius doctrinam explicent, et sequantur (1) ».

Dans les autres, Scot est non-seulement imposé aux Lecteurs, mais il est imposé avec menace de destitution pour tous ceux qui oseraient s'écarter de sa doctrine. Cette décision fut prise et au Chapitre général de Tolède en 1633, dont les statuts furent approuvés par Urbain VIII, ainsi que nous l'avons déjà dit, et au Chapitre de l'Ara cœli à Rome en 1691. Voici ce que dit ce dernier : « Ea propter explicantes Statutum generale cap. 5 § 4 num 9 et 15 (2) præter disposita pro Lectoribus artium, declaramus omnes theologiæ Lectores in quolibet studio, ad mentem Scoti, sub immediatâ amissione lecturæ, teneri ad sacram theologiam legendam, sed unum ex ipsis antiquiorem in lecturâ legere debere textum Scoti, illumque audientibus studentibus, sine scripto, in Cathedrâ interpretari, secundum saniorem, et fideliorem modernorum scotistarum expositionem (3) ».

Dans d'autres enfin, Scot à la vérité n'est pas seul mentionné ; il se trouve associé aux grands Docteurs de l'Ordre. Même dans ce cas, il occupe toujours le premier rang, il reste le docteur préféré, ainsi que nous allons le voir dans le paragraphe suivant.

§ II

Les Conventuels et les Observantins n'ont jamais complètement exclu de leur enseignement Alexandre de Halès, saint Bonaventure et Richard de Middletown.

Voici d'abord le Chapitre général de Terni (Interam-

(1) Chronologia. ibid. p. 347.
(2) Ce Statut général paraît être du Chapitre de Valladolid tenu en 1593. voir Chronologiæ Historico-Legalis. tom. I p. 400.
(3) Chronologiæ Historico-Legalis seraphici ordinis... Tomus III pars 1° p. 335.

næ), tenu en l'an 1500, qui est on ne peut plus explicite sur ce point. En effet il est commandé au chapitre 5e de ses Statuts d'enseigner dans les Etudes « les quatre livres des sentences avec les questions du Docteur Subtil, ou d'un autre, comme Alexandre de Halès, saint Bonaventure, François Mayronis, ou Richard, selon qu'il paraîtra plus utile aux élèves, car tous ne sont pas aptes à comprendre les subtilités de Scot (1) ».

Tous les Chapitres généraux, en parlant des Etudes, ne recommandent pas, comme celui de Terni, d'enseigner Scot, Alexandre de Halès, saint Bonaventure, ou Richard. Comme nous l'avons dit dans le paragraphe précédent, Scot est parfois seul imposé. Cependant ce n'est jamais à l'exclusion des autres. On peut en trouver une preuve dans ce fameux Chapitre de Tolède si dévoué à Scot, si partisan de sa doctrine. Ce Chapitre, en effet, est l'un de ceux qui ont imposé Scot aux Lecteurs, avec menace de destitution pour quiconque oserait s'éloigner de sa doctrine. Non contents d'imposer Scot, les Pères du Chapitre désiraient le voir enseigner d'une manière uniforme par tous les Lecteurs. Dans ce but, ils demandent au Révérendissime Père Général de charger quatre Docteurs au moins de faire un cours de Philosophie, que devront enseigner tous les Lecteurs (2). L'amour qu'ils portent

(1) « Quatuor Libri sententiarum cum quæstionibus Doctoris subtilis, aut alterius, puta Alexandri de Alès, Bonaventuræ, Francisci Mayronis, aut Richardi, prout cum Auditoribus convenerint ; non enim omnis ad acumina Scoti idoneus est. » (Chronologia Historico-Legalis. tom. p. 163.

(2) « Et ut, quantum fieri poterit, conservetur etiam in Ordine nostro uniformitas Philosophicarum sententiarum Subtilissimi nostri Doctoris, Reverenissimus Pater Generalis Minister, quamprimum committet quatuor adminus ex Doctoribus Patribus conficiendum Artium cursum in Scoti doctrinâ, quem postea cursum, eâ lege

au Docteur Subtil, leur fait encore demander une double édition de ses œuvres. L'une *in octavo*, incomplète, qui ne comprendra que les commentaires sur le Livre des Sentences. Cette édition sera répandue dans tous les couvents des Provinces de l'Ordre. L'autre *in-folio*, complète, dont les exemplaires devront se trouver dans les principales Bibliothèques. (1) Après avoir demandé et imposé toutes ces choses, les Pères du Chapitre de 1633 daignent se souvenir que Scot n'est pas le seul docteur de l'Ordre. Leur amour pour ce grand Docteur ne va pas jusqu'à les rendre exclusifs. Ils formulent donc un dernier vœu et demandent au Ministre général de faire éditer aussi les ouvrages des principaux et des plus anciens Docteurs de l'Ordre : « Idipsum etiam de operibus *graviorum, et vetustiorum, præcipue ordinis nostri, doctorum* (2) ».

Les Commentaires sur les Chapitres généraux de l'Observance n'interprètent pas autrement que nous les Ordonnances sur les études et l'enseignement dans l'Ordre. Qu'il nous suffise de citer Sanctorus (3), Mon-

semper sequi debebunt Philosophiæ Lectores, qui si scripto in suis lectionibus ab aliquâ ex sententiis, in eodem cursu contentis, deflexerint, irremissibiliter Lectoratus officio priventur. » (Chronologiæ Historico-Legalis. tom. I p. 697).

(1) Ce vœu du Chapitre général reçut son exécution six ans plus tard, par les soins du Père Luc Wading et des Pères Professeurs du Collège saint Isidore à Rome. Voici le titre de cette belle édition des Œuvres complètes de Scot :

R. P. F. Joannis Duns Scoti, Doctoris Subtilis, Ordinis Minorum Opera Omnia.

Quæ hucusque reperiri potuerunt, Collecta, recognita, Notis, Scholiis, et Commentariis illustrata. a P. P. Hibernis, Collegii Romani, sancti Isidori Professoribus Jussu et auspiciis Rmi. P. F. Joannis-Baptistæ a Campanea min. Gener. Lugduni 1639.

(2) Chronologia Historico-Legalis. tom. I p. 697.

(3) In Statuta Minorum cap. 5 Statut. 10.

talvus (1), et Gaudence Kerckhove. Ce dernier dit très-bien que l'Observance n'est pas tellement inféodée à la doctrine de Scot, qu'il soit défendu aux Lecteurs d'unir à sa doctrine celle de saint Bonaventure, comme un bon et agréable assaisonnement. Il reconnaît que l'Ordre ne commande pas d'enseigner saint Bonaventure dans les Études. Mais s'il ne le commande pas, il ne le défend pas non plus. Pour lui il conjure les Lecteurs de se bien pénétrer de la doctrine du séraphique Docteur et d'en imprégner l'esprit de leurs disciples (2). Après quelques mots sur la nécessité de bien connaître la Somme de saint Thomas, il parle également d'Alexandre de Halès. Ce maître, dit-il, ne doit pas être délaissé, lui qui, par la variété et la pureté de sa doctrine, a mérité d'être appelé le Docteur irréfragable, la source de vie, le Docteur des Docteurs. C'est de la plénitude de sa doctrine, dit Wading, que les autres se sont enrichis (3).

(1) Glossa fundamentalis Statutorum Cismontanæ familiæ ordinis Minorum, Auctore Ad. R P. fr. Thoma Montalvo tom. I cap. XXI art. I p. 471 n° 4.

(2) « Notat tamen Sanctorus sup. Statut. 10, quod Franciscana Religio non ita in solam Doctrinam Scoti juret, quin Seraphici Bonaventuræ doctrina interseri possit Scotisticis speculationibus tanquam condimentum sapidum, et religiosis intellectibus pergratum. Verum est quod ordo non praecipiat ut S. Bonaventuræ doctrina prælegatur in Scholis, illam tamen docere ac defendere non prohibet; imo Lectores omnes viscerosé admonitos velim ut sancti Bonaventuræ libros pervolvant, et ejus doctrinam avide imbibant, ac Discipulis diligenter instillent. » (Commentaria in Generalia Statuta ord. s. Francisci fr. Min. Provinciis nationis Germano-Belgicæ. Auctore R. P. F. Gandentio Kerkhove cap. VII § 6 p. 332 n° 19 Ravennae 1743).

(3) « Nec relinquendus Alexander Alensis, qui ob varietatem, et puritatem doctrinæ, Doctor irrefragabilis, Fons vitae, Doctor Doctorum Parisiis meruit appellari. Ex cujus doctrinæ plenitudine, reliqui suas implere lacunas, inquit Wadingus tom. I ad an. 1245 n° 19. » (id. ibidem).

Un livre, publié à Pérous en 1620, confirme ce que nous venons de dire des Statuts des Chapitres généraux et des Commentaires sur ces Chapitres. C'est une Réforme des Études pour les Conventuels, exécutée par le Révérendissime Père Jacques de Bagnacavallo. Dans ce livre nous trouvons Alexandre de Halès, saint Bonaventure, et Richard indiqués comme auxiliaires de Scot et destinés à le suppléer dans les parties non traitées par lui. En effet, après avoir ordonné que dans tous les Collèges de l'Ordre la doctrine du Docteur Subtil soit enseignée et défendue « in omnibus Gymnasiis prælegatur, defendaturque Doctor noster subtilis Scotus (1) », il indique comment doit se faire cet enseignement. Puis il ajoute : mais quand Scot aura omis de traiter une matière nécessaire à l'enseignement de la théologie, il faudra avoir recours aux livres d'Alexandre de Halès, de saint Bonaventure et de Richard, pour ne laisser sans solution aucune question théologique : « Ubi vero Scotus materiam aliquam necessariam prætermittat, eadem *ab Alexandri de Ales, D. Bonaventuræ, vel Richardi libris petatur*, ne qua in docendo theologica materia intacta relinquatur (2). » La même recommandation se retrouve encore dans cet ouvrage et elle est faite à peu près dans les mêmes termes. « Et quæ in Scoto desiderantur, *ab Alexandro de Ales, D. Bonaventurâ, et Richardo petantur*, ut tota rerum Theologicarum series ad instar summæ Alexandri, et Sancti Thomæ perfecte, et absolute Scholasticis nostris prælegatur (3) ».

(1) Reformatio studiorum ord. fratrum Min. Conventualium sancti Francisci, a Rev. P. Magistro fr. Jacobo Bagna, caballensi ejusdem ord. Ministro Generali ordinata Perusiæ, 1620 p. 102.

(2) Reformatio Studiorum, p. 105.

(3) Idem p. 127-128.

Quand le Père général trace des règles aux religieux chargés de visiter les collèges, il ne manque pas de leur recommander de veiller à ce que les lecteurs de logique, de physique et de métaphysique, sans s'arrêter à la diversité et à la nouveauté des opinions, expliquent Aristote d'après Scot, saint Bonaventure, ou Alexandre de Halès (1).

Quand enfin il s'adresse aux religieux remarquables par leur science et leur talent, il leur commande de composer des ouvrages, qui s'inspirent de l'esprit et de la doctrine de Scot, de saint Bonaventure et d'Alexandre de Halès (2).

Le Père Jacques de Bagnacavallo, on le voit, donne des conseils, trace une ligne de conduite aux scolastiques, aux lecteurs et aux futurs auteurs. A tous il commande de rester fidèles aux doctrines de Scot, de saint Bonaventure, d'Alexandre de Halès et de Richard de Middletown.

Si on est heureux de voir que ces grands docteurs franciscains n'ont point été exclus de l'enseignement chez les Conventuels et les Observantins, on est profondément peiné de la part qui leur est faite, de la fonction qui leur est assignée. Suppléer au silence du docteur subtil, compléter son enseignement philosophique et théologique, servir de thème aux leçons des jeunes religieux moins bien doués sous le rapport intellec-

(1) « Insuper curabit (visitator) ut lectores logicæ, philosophiæ et metaphysicæ, opinionum varietate et novitate rejecta, ad mentem Scoti, vel S. Bonaventuræ, vel Alexandri de Ales, Aristotelem sic interpretentur, ut hac via auditores ad sacram theologiam primordia instruantur. » Reformatio studiorum, p. 145-146.

(2) « Praecipitur etiam patribus insignioribus, et eruditioribus Religionis, ut in via Scoti, S. Bonaventuræ, et Alexandri de Ales omnium scientiarum et facultatum opera componant. » (Reformatio, p. 150.)

tuel, c'est là tout l'usage que les documents cités conseillent d'en faire. Nous avons maintenant à constater une petite exception en faveur de saint Bonaventure. Même cette exception constatée, il sera toujours vrai de dire que, pour les Conventuels et les Observantins, Scot a été le grand docteur, le maître préféré.

§ III

Les Conventuels et les Observantins ont essayé, à plusieurs reprises, d'associer saint Bonaventure à Scot, et cherché à lui faire partager la gloire de ce dernier.

Comme toujours nous allons faire appel aux chapitres généraux et aux statuts ou constitutions des diverses familles franciscaines. Commençons par citer un chapitre général de l'Observance. C'est le 62e, tenu en 1593, à Valladolid, sous le Révérendissime Père Bonaventure de Caltagirone. Les Constitutions de ce chapitre disent, en traitant du sujet qui nous occupe : Si dans les études de théologie on établissait un cours de notre saint et vraiment séraphique Père Bonaventure, ce serait agir pieusement et utilement : « Si in sacræ theologiæ studiis aliqua etiam *Sancti Patris nostri Bonaventuræ vere seraphici lectio haberetur*, pie quidem, ac utiliter actum sane videretur (1). »

Le Père Philippe Faber de Faenza nous a déjà dit, que le Pape saint Pie V, par sa Bulle, « Illa nos cura » donnée le 23 juillet 1568, avait confirmé une réforme des Frères Mineurs Conventuels, dans laquelle il était ordonné aux directeurs des Études supérieures d'enseigner deux cours de théologie, l'un de théologie

(1) Chronologiæ Historico-legalis. Tome I, p. 400.

morale, comme les sacrements et les règles d'une vie saint Bonaventure; l'autre de théologie dogmatique, en suivant le Docteur subtil.

Un autre religieux Conventuel, le Révérendissime Père Jacques de Bagnacavallo, émet une pensée analogue dans son projet de Réforme des Études. Après avoir ordonné de prendre, ainsi que nous l'avons dit, dans Alexandre de Halès, saint Bonaventure et Richard de Middletown, ce qui pouvait faire défaut dans les écrits de Scot, il ajoute : Si des principes et des fondements explicites ou implicites font défaut dans le système de Scot, il faut les emprunter à saint Bonaventure, docteur de la sainte Église, que l'on peut dire avoir été le trésor où Scot a puisé sa doctrine, car beaucoup de points importants de sa théologie ont été tirés du Docteur séraphique. Bien plus il serait très sage d'unir et de faire concorder la doctrine de ces deux docteurs (1). La dernière pensée exprimée par le Révérendissime Père Jacques de Bagnacavallo nous paraît digne d'une attention toute particulière. Nous nous contentons de la signaler pour le moment, nous réservant d'y revenir plus tard.

Comme les Conventuels et les Observantins, les Frères Mineurs Réformés cherchent à assigner dans l'enseignement une place plus honorable au Docteur séraphique. Leurs Constitutions, approuvées par le Pape Urbain VIII (Bulle « alias pro Congregatione, » le 22 décembre 1642), insinuent aux lecteurs de théo-

(1) « Quod si principia et fundamenta explicita, sive implicita defuerint in via Scoti, ex D. Bonaventura Ecclesiæ Doctore desumentur, qui dici potest fuisse tanquam ærarium doctrinæ Scoti, cum multa ab eo notabilia puncta theologica deducantur, immo horum utrorumque Doctorum conjungere, et concordare doctrinam erit consultissimum. » (Reformatio Studiorum, p. 105).

logie d'unir la doctrine de saint Bonaventure à celle de Scot. « *Doctrina sancti Bonaventuræ cum doctrina Scoti socianda* (1). »

On aura peut-être remarqué que toutes ces décisions, qui ont pour but de faire monter saint Bonaventure au premier rang et de lui assigner une gloire à peu près égale à celle de Scot, comme Docteur suivi par l'ordre, sont de la dernière moitié du XVIe et de la première moitié du XVIIe siècle. Presque toutes sont postérieures au Pontificat de Sixte-Quint. C'est ce qui nous amène à parler de la pression exercée par ce grand pape et par quelques-uns de ses successeurs pour amener l'Ordre à suivre saint Bonaventure de préférence à Scot.

Non content d'avoir décerné à saint Bonaventure le titre de Docteur, d'avoir ordonné une nouvelle impression de toutes de ses œuvres, Sixte-Quint voulut encore créer, au couvent des Douze Apôtres à Rome, un collège *dit de saint Bonaventure* où vingt jeunes religieux au moins de l'ordre des Conventuels, devaient s'adonner à l'étude de la sainte théologie. Cette étude devait se faire *uniquement* dans les commentaires du séraphique Docteur (2). Le but poursuivi par Sixte-Quint est clairement indiqué dans sa Bulle. Il veut former pour la vigne du Seigneur d'excellents ouvriers, qui plus tard, chargés d'enseigner et d'inter-

(1) Prodomus ad omnia opera sancti Bonaventuræ a R. P. Benedicto a Calavesio lib. II cap XI p. 111 n° 7.

(2) « Sacrae theologiæ Seraphici eximii Doctoris sancti Bonaventuræ tantum studiis insistere, et operam suam navare, atque in quatuor sententiarum libris ejusdem sancti Bonaventuræ, quem inter praecipuos Ecclesiæ sanctæ Doctores inscribendum, et tenendum per specialem nostram Constitutionem declaravimus, continuo proficere studeant. » (Bulla « Ineffabilis divinæ Providentiæ. » Kalendas januarii 1587.)

prêter les divines Écritures, d'annoncer la parole de Dieu, ou de remplir divers autres ministères spirituels, répandront au loin la semence d'une saine doctrine, et produiront des fruits de salut pour le bien de tous et l'honneur des Conventuels (1).

Les Constitutions faites pour le collège par son premier protecteur, le Cardinal Alexandre Peretti, neveu du Pape, étaient de nature à atteindre le but indiqué. Pour être présenté à l'admission, il fallait avoir consacré cinq ans à l'étude de la Philosophie et des Prolégomènes de la théologie; il fallait de plus être bachelier et avoir donné des preuves de son savoir dans les disputes publiques. Voici la raison que donne le cardinal, de ces conditions : « *Tantum enim provectiores scholares in hoc Collegium sanctitas sua admitti voluit, quo demum Ecclesiæ Dei fiant magis utiles, et ad honores magis idonei* (2). »

Trois mois avant le chapitre, le ministre était tenu de présenter au Cardinal protecteur une liste de quarante candidats pris dans les diverses provinces et réunissant les conditions exigées. C'est dans cette liste qu'étaient choisis les futurs membres du collége de saint Bonaventure pour trois ans ; pendant ces trois ans le lecteur devait se borner à enseigner les commentaires de saint Bonaventure sur le livre des sen-

(1) « Ut post peractum suorum studiorum hujusmodi cursum, tanquam feraces praedicti agri Dominici plantæ in sacris scripturis exponendis, interpretandis, ac publicis verbi Dei concionibus habendis, aliisque spiritualibus officiis, et Ministris obeundis, sanæ doctrinæ germina latius diffundere et speratos fructus ad communem utilitatem et salutem, ordinisque Minorum Conventualium hujusmodi decorem producere valeant. » (Ibidem.)

(2) Collectio Bullarum, Constitutionum, Brevium, ac Decretorum omnium, ad seraphicum sancti Bonaventuræ collegium. Romæ, 1780, p. 39.

tences, ce qui suffisait amplement, disent les constitutions, pour faire de chaque étudiant un grand théologien : « Unus enim ipse sanctus qui nuper inter præcipuos Ecclesiæ sanctæ Doctores a S. D. N. Sixto Quinto relatus est, ob singularem doctrinam, ac sententiarum dignitatem, quibus pleni sunt ejus libri, abunde sufficiet, ut ejus lectione librorum in *summum theologum* possit evadere (1). »

On doit comprendre, par tout ce que nous venons de dire, l'influence que pouvait exercer ce collège sur la doctrine de l'ordre: tous les trois ans, vingt religieux au moins, choisis parmi les meilleurs sujets revenaient dans les provinces avec le titre de docteurs, la connaissance et l'amour de saint Bonaventure et l'aptitude à remplir les charges les plus importantes de l'ordre. Notons ici en passant que le Père Laurent Ganganelli, qui devint pape sous le nom de Clément XIV, fut d'abord élève, puis régent de ce collège de saint Bonaventure.

La pensée, qui avait porté Sixte-Quint à fonder le Collège de saint Bonaventure à Rome, ne disparut point avec lui. Un siècle plus tard nous voyons la Cour romaine poursuivre le même but. Dans un pacte, conclu entre les Observantins de la Province de saint Jacques en Espagne, nous trouvons cet aveu : Les Pères ont entendu dire bien des fois que la Cour romaine désire vivement « *anxiè desiderat* » voir suivie la doctrine du séraphique docteur, universellement recommandée comme pieuse, sûre et dévote. Ils ont donc jugé convenable de la faire enseigner par les Lecteurs avec celle de Scot. Quand les doctrines de ces deux docteurs concorderont, ce qui arrive souvent, les Lecteurs

(1) Ibidem, p. 40-41.

s'attacheront à les mettre en lumière, à les prouver et à les défendre : quand au contraire, elles seront en désaccord, ils se contenteront alors de les présenter comme probables. Il adviendra ainsi que bientôt la doctrine de saint Bonaventure, comme autrefois celle de Scot, se répandra de cette Province de saint Jacques dans toutes les autres Provinces de l'Espagne, avec une grande gloire pour l'Ecole franciscaine (1).

Malgré toutes ces décisions des Chapitres et des Constitutions, malgré les désirs réitérés des Souverains Pontifes, Scot continua, jusqu'à la fin du 18e siècle au moins, à être l'oracle de l'école franciscaine chez les Conventuels et les Observantins. Aussi le savant Père Bonelli, dans son Prodrome aux Œuvres de saint Bonaventure publié en 1767, se résigne-t-il à enregistrer ce regret d'un religieux conventuel, le Père Alexandre de Burgos, devenu évêque de Catanzaro : Ah ! plut à Dieu que l'ordre franciscain eut embrassé la Théologie de saint Bonaventure, comme le désiraient Jean Gerson et Sixte-Quint ; nous aurions un excellent Maître pour l'étude de la théologie : en éclairant l'intelligence, il embraserait en même temps la volonté. « Utinam hujus Sancti Doctoris (Bonaventuræ) theologiam, ut in votis erat Joanni Gersoni et Sixto V, Fran-

(1) « Quia vero, ut ipsi Patres concordantes pluries audierunt, Romana curia anxié desiderat, ut Doctoris Seraphici Doctrina, quæ ab omnibus ubique commendatur, ut pia, solida et devota vigeat in Religione nostra, expediens judicarunt, ut Lectores tradant doctrinam ipsius seraphici Doctoris, simul cum doctrinâ Subtilis, utriusque opiniones, quæ ut plurimum conveniunt, ex utroque erudiendo, confirmando, et defendendo, ubi vero contrariae sunt, et concordari nequeunt, eas problamatice tradendo : sic enim brevi fiet, ut a provinciâ D. Jacobi derivetur in alias Hispaniae provincias doctrina Seraphica, cum maximo Scholae nostrae splendore, sicut ad eam propagata est doctrina Scoti. » (Chronologia Historico-legalis, tom. III 1e pars p. 400).

ciscana nostra Religio amplexata fuisset : haberemus utique optimum studii theologici ducem, qui et mentem simul illustraret, et inflammaret voluntatem (1) ».

Ce regret complètement justifié pour les Conventuels et les Observantins, n'a pas sa raison d'être pour nous Capucins. Les témoignages les plus authentiques comme les faits les plus indiscutables sont là pour prouver d'une manière péremptoire que les Capucins, dans les deux premiers siècles de leur réforme au moins, se sont attachés de préférence au Docteur séraphique. C'est la dernière assertion qui nous reste à prouver.

§ IV

Pendant deux siècles au moins les Capucins se sont attachés de préférence à saint Bonaventura.

Nous eussions été heureux de pouvoir, en commençant, citer quelques décisions de nos chapitres généraux, qui, sans aucun doute, se sont occupés de ce sujet important. Lorsque nous disons que nos chapitres généraux se sont occupés du choix d'un Maître pour l'Ordre, notre affirmation ne repose pas sur de simples suppositions.

Dans le fameux Règlement des Etudes, fait par le Révérendissime Père Séraphin de Capricolli et approuvé par Benoit XIV, il est formellement dit, que nos Constitutions demandent aux Lecteurs de suivre saint Bonaventure. « Sequatur quilibet P. Lector... *uti nostræ Constitutiones hortantur*, sententiam sancti Bonaventuræ (2). » Le célèbre Père Barthélémy de

(1) Prodromus. lib. II cap. XXIII p. 148 n° 8.

(2) Bref. « Injuncti nobis » déja cité.

Modène est encore plus explicite. Dans la Préface de sa Théologie de saint Bonaventure, il affirme positivement que dans plusieurs chapitres généraux, la doctrine du séraphique Docteur a été imposée aux Lecteurs et aux étudiants, comme le prouvent d'anciennes chroniques. Ce que plusieurs chapitres avaient décrété, d'autres l'ont confirmé. Cependant ces décisions n'ont jamais été complètement observées, à cause des difficultés qui se rencontrent dans l'explication des écrits de saint Bonaventure. C'est pour obvier à ces inconvénients qu'il se propose de publier sa théologie (1).

S'il est certain que les chapitres généraux ont fait des statuts sur ce point, il n'est pas moins certain que l'édition des ordonnances et décisions des chapitres généraux de notre Ordre, faite à Rome en 1851 par les ordres du Révérendissime Père Venance de Turin, n'en dit absolument rien. Au premier abord ce silence n'a rien de bien surprenant, parce que les Supérieurs généraux déclarent dans le Préambule, que des omissions ont été faites : « Negandum non est, y est-il dit, nonnullas ordinationes, aut pro certis solum Provinciis latas, vel repetitas, aut jam abolitas, aut aliunde pro nostris temporibus nullius prorsus utilitatis esse : ista autem prudenter in collectione omittentur (2) » Il en

(1) « Cum in pluribus capitulis generalibus imposita fuerit Lectoribus, et studentibus lectio et studium doctrinae seraphicae, ut patet ex Chronicis antiquis, quod statutum fuit pluries, et confirmatum in pluribus aliis capitulis nostrae Religionis, sed nunquam perfecte observatum, ob difficultates maximas occurrentes in evolvendis scriptis seraphici Doctoris. » (A. R. P. Bartholomei de Barberiis a Castro-Vetro Prov. Lombardiae cap. Defin. et sac. theologiae Lectoris. Cursus theologicus ad mentem Serap. Doct. s. Bonaventurae. tom. I ad Lectorem.)

(2) Ordinationes et Decisiones capitulorum Generalium Ordinis ff. Minor. s. s. Francisci capucinorum. Proemium. Romæ 1851.

est autrement quand, réfléchissant sur les diverses catégories mentionnées, on se demande à laquelle pourrait bien appartenir l'omission dont il est ici question. Car enfin ces ordonnances, concernant les Etudes, n'étaient point pour certaines provinces, mais bien pour tout l'Ordre. De plus, on ne peut alléguer le prétexte de répétitions fastidieuses, puisqu'il s'agit d'une première mention. Dira-t-on que ces ordonnances ont été abolies ? il serait alors curieux de savoir quand et comment, puisqu'en 1758 le Père Séraphin de Capricolli les donnait encore comme étant en vigueur dans l'Ordre. Si enfin on donne pour raison de l'omission le manque d'utilité, ce serait un motif déplorable, car il prouverait l'abandon d'une voie suivie pendant plusieurs siècles.

Sans insister davantage sur ce silence et sur la raison qui l'a motivé, disons bien vite que le témoignage des ordonnances des chapitres généraux n'est nullement nécessaire à la démonstration que nous entreprenons. Cette lacune, regrettable d'ailleurs, n'empêchera pas la lumière de se faire jour et de s'imposer aux regards de tous.

La première preuve, connue de nous, se trouve dans la dédicace d'une édition des Commentaires de saint Bonaventure sur le Livre des Sentences, faite par le Père Antoine Posius, religieux conventuel. Cette édition, de l'année 1569, a été entreprise, comme l'indique son titre, par la munificence et la libéralité de saint Pie V, et par les soins de l'ordre des Frères Mineurs Capucins, surtout de leur Définiteur Général le Père Jérome de Pistoie : « *Munificentiâ et liberalitate S. D. N. Pii V, necnon solertiâ Congregationis Fratrum Capucinorum, præsertim Fratris Hieronymi Pistoriensis novissime impressum.* » Or, dans la dédicace à saint Pie V, le Père Antoine Posius déclare que les

Capucins sont pour la doctrine et la vie les disciples de saint Bonaventure « Patres ordinis Capucinorum D. Francisci Patris nostri Sancti Bonaventuræ *doctrinæ ac morum alumni* (1). » Il est bon de remarquer que notre Réforme n'avait pas encore 50 ans d'existence, et déjà il était de notre notoriété publique que saint Bonaventure était le maître suivi pour la formation intellectuelle et morale des religieux.

Au milieu du siècle suivant, Wading constate la même vérité. Lorsqu'il traite des travaux entrepris sur le premier livre des sentences de saint Bonaventure, il cite les Pères Pierre Trigosus, François de Corioles, Jean Marie Zamorus d'Udine, Théodore Forestius de Bergame, tous de notre Congrégation ; et il ajoute ces mémorables paroles que les lecteurs dans notre Ordre enseignent la doctrine de saint Bonaventure : « Primum librum in sententias Petri Lombardi commentariis illustrarunt, eam maxime partem, quæ de Dei unitate, et Trinitate pertractant, Petrus Trigosus, Franciscus a Coriolano, Joannes Maria Zamorra Utinensis, Theodorus Forestius Bergomensis, universie sodalitio Capucinorum, *in quo Seraphici viri doctrinam Lectores profitentur* (2). »

Le cours de Philosophie du célèbre Père Marc Antoine Galitius, qui devint plus tard Général de l'Ordre, fournit à Wading l'occasion de répéter son assertion sous une autre forme : Ce savant disciple de saint Bonaventure, dit-il, a écrit pour les professeurs de son

(1) Scriptum D. Bonaventuræ card. et Doct. Seraphici Ordinis min. S. Francisci in Quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi. Ex antiquissimis exemplaribus,... Studio fr. Antonii Posii a Montefelicino Ord. Min. Convent. ab innumeris pene erroribus emendatum. Romæ 1569.

(2) Scriptores Ordinis Minorum. Romæ 1650 p. 75.

Institut un cours complet des Arts libéraux, qu'il a extrait des écrits du séraph. Docteur. « Doctus sancti Bonaventuræ sectator, scripsit *pro sui Instituti professoribus* integrum cursum artium liberalium ex ejusdem sancti Doctoris operibus depromptum (1). »

Écoutons maintenant ce Père Marc Antoine Galitius : il nous dira, bien mieux que Wading, les désirs et les aspirations de l'Ordre. Voici les paroles qu'il adresse en 1633 au Ministre général, le Père Antoine de Modène, et aux autres supérieurs généraux : « Depuis le jour bien éloigné déjà, où, jeune homme de vingt ans, j'ai été confié à un Maître pour sucer le lait de la doctrine séraphique, j'ai toujours entendu dire, mes Pères bien-aimés, que la volonté, le but, le désir de notre Institut des frères Mineurs Capucins étaient de voir saint Bonaventure comblé d'honneur et pris comme maître par toute notre Congrégation (2). C'est pour répondre à ce pieux désir que quelques uns de nos Pères, très-versés dans la doctrine séraphique, l'ont enseignée à leurs élèves. Non-contents de l'enseigner, ils ont publié des Commentaires sur la doctrine théologique de saint Bonaventure. De ce nombre est mon maître, le Père Théodore de Bergame, si versé dans la connaissance des écrits de saint Bonaventure et des autres Docteurs ».

« Mais pour que ce désir reçoive son entier accomplissement, une Philosophie tirée des écrits du Séraphique Docteur, a paru nécessaire à tous. » Après

(1) id. ibidem. p. 248.

(2) « Ut videlicet gloriosus ille seraphicæ Matris gnatus, Sanctus inquam Bonaventura, summo ab omnibus in honore haberetur, atque ob eam causam in omnibus præcellentissimis doctrinis suis ab universâ Religione nostrâ in Magistrum cooptaretur. » (Summa totius Dialecticæ ad mentem s. Bonaventuræ Doct. Seraphici. per fr. Marcum Antonium Galitium de Carpenedulo Brixiensem ord. min. sancti Francisci Capucinorum. Romæ 1634).

quelques phrases sur cette nécessité d'une philosophie de saint Bonaventure pour bien comprendre sa doctrine théologique, il ajoute ces significatives paroles : « Et ecce jam post longas toleratas vigilias, duros portatos labores ad optatum finem tam Dialecticam, quam Philosophiam ipsam perduxi : quam vobis, Studiosissimi ac Religiosissimi Patres, custodiendam, legendam et fovendam tradi debere adjudicavi. Utinam commune vestrum, ac sanctum desiderium adimplesse datum fuerit. Utinam tale extruxerim opus, quale pietas vestra *poposcit*, *concupivit*, *diu desideravit* (1) ».

Vers le même temps un autre capucin, le Père Valerianus Magnus de Milan, qui fut Provincial des Provinces d'Autriche et de Bohême, disait : Nous Capucins, nous nous servons de saint Bonaventure pour former les jeunes religieux à la piété et à l'étude de la théologie : « Nos Capucini hunc doctorem (sanctum Bonaventuram) adhibemus in instituendis junioribus ad pietatem, et iisdem promovendis ad theologicam sapientiam (2) ».

A la fin du siècle, en 1686, le Père Barthélemy de Modène affirmait que si tous les religieux de notre Ordre, pour des raisons indépendantes de leur volonté, ne suivaient pas saint Bonaventure, tous du moins et surtout les Lecteurs et les Etudiants professaient pour le séraphique Docteur la plus grande vénération et l'acclamaient comme leur Docteur, leur Protecteur et leur Patron (3).

Si nous passons au siècle suivant, nous trouvons un

(1) idem. ibidem.

(2) De luce mentium et ejus imagine ex S. S. P. P. Augustino et Bonaventurà... chap. 24. Vienno 1645.

(3) A. R. P. Bartholomei de Barberiis. Cursus theologicus ad mentem Serap. s. Bonaventuræ. ad Lectorem.

autretaqtruigl oémnpanegomupis te les précédents, et dont nous avons déjà parlé plusieurs fois. C'est un Bref du Pape Benoit XIV donné, assure le très-Révérend Père Piat, dans le but de confirmer le Règlement des Etudes, de lui donner la force indestructible d'un acte apostolique et de le faire observer inviolablement (1). Dans ce Règlement le Père Séraphin de Capricolli enjoint aux Lecteurs de prendre le Docteur séraphique comme guide dans leurs controverses, et à son défaut, le Docteur Subtil (2). C'est justement l'inverse de ce que nous avons vu exister chez les Conventuels et les Observantins. Pour ceux-ci Scot était le grand Docteur ; et à son défaut saint Bonaventure avec Alexandre de Halès et Richard, était appelé à lui venir en aide. Pour les Capucins au contraire saint Bonaventure est le Maître, Scot lui est adjoint comme un auxiliaire. Nous n'avons pas avancé autre chose, et nous sommes heureux de trouver la confirmation et la démonstration de notre assertion dans un document émanant d'un Ministre Général de notre Ordre, et approuvé par le grand pape Benoit XIV.

Nous nous arrêtons-là, après avoir suivi la tradition pendant plus de deux siècles (1525-1758). Nous l'avons trouvée telle que nous l'avions annoncée : fidèle à

(1) Nouvelle Revue Théologique. Seconde série tom. I p. 202-204. Ce bref « Injuncti nobis » serait conservé, d'après le même auteur, dans les Archives de l'Ordre.

(2) « In tradendo Philosophiam non sequatur quilibet Pater Lector genium suum, neque sensum recentiorum Philosophorum, sed uti nostrae Constitutiones hortantur, sententiam s. Bonaventurae, aut deficientibus libris de illâ tractantibus, sententiam Scoti in toto Ordine Minorum acceptatam, vel huic magis conformem doceat. Cum tamen et illud quod in hoc litterato saeculo passim docetur, ignorare non conveniat, etiam modernorum doctrinam referat, refutet, vel problematice proponat. » (ibid).

elle-même, et fidèle au Séraphique Docteur saint Bonaventure. On nous dira peut-être que nous n'avons pas tout dit. Nous le reconnaissons sans peine. Nous avouons même avoir omis à dessein deux témoignages assez importants. L'un nous a paru demander quelques explications, l'autre indique l'esprit qui a généralement présidé aux travaux faits par nos Pères sur saint Bonaventure. Nous allons les produire pour que personne ne puisse croire qu'ils affaiblissent la vérité de notre assertion.

Le premier est du Père Antoine Goudin. Dans un éloge de la doctrine de saint Thomas, cet illustre thomiste dit en énumérant les Ordres religieux qui ont suivi le Docteur Angélique : dans l'ordre de saint François beaucoup de Révérends Pères Capucins et Tertiaires s'attachent à la doctrine de saint Thomas. « Ex Ordine Sancti Francisci plures ex R. R. Patribus Capucinis, et Tertiariis D. Thomæ vestigia tenere profitentur (1) ».

Deux distinctions sont nécessaires pour restreindre ces paroles à une signification qui leur permette d'être vraies. Quand Goudin dit que de son temps plusieurs religieux de notre Ordre suivaient saint Thomas, il ne faut pas comprendre dans ce nombre ceux qui ont composé des ouvrages de philosophie et de théologie. Goudin est mort en 1695, c'est-à-dire cent soixante-dix ans après l'origine de notre Réforme. Or à cette époque, si nous en croyons Bernard de Bologne, un seul religieux capucin avait donné au public une théologie selon saint Thomas. Lorsque nous parlerons de ce que

(1) Philosophia juxta inconcussa tutissimaque Divi Thomae Dogmata, auctore P. f. Antonio Goudin Ord. Prod... Dissert 2a. De commendatione Doctrinae D. Thomae § 2 tom. I p. 26. Urbeveteri 1860.

l'Ordre a fait pour ses Docteurs, nous verrons que cet unique ouvrage compte peu dans les travaux de la tradition. Il faut donc convenir, ou que le nombre des disciples de saint Thomas avant le XVIIIe siècle n'était pas aussi nombreux dans l'Ordre qu'on veut bien le dire, ou qu'il était peu remarquable et peu fécond.

Ainsi restreint, le fait affirmé par Goudin est vrai. Un fervent disciple de saint Bonaventure, le Père Barthélemy de Modène, le constate de son côté en l'appelant une monstruosité. Voici pourquoi. D'après ce contemporain de Goudin, si dans notre Ordre des Lecteurs suivaient saint Thomas, si d'autres s'attachaient à Scot, ce n'était ni par attrait, ni par conviction. Le Docteur aimé, vénéré et désiré de tous, était saint Bonaventure. Malheureusement ce docteur n'était pas à la portée de toutes les intelligences. Ceux qui voulaient s'attacher à lui et enseigner sa doctrine, se trouvaient en présence de très graves difficultés. Moins heureux que les disciples de saint Thomas et de Scot, ils n'avaient pas, pour les éclairer et les guider, toutes ces richesses intellectuelles amassées par leurs ancêtres et transmises à la postérité. Si saint Bonaventure avait eu dans l'Ordre de nombreux disciples, comme on se plaît à le dire aujourd'hui, la plupart de leurs écrits étaient restés inédits. C'était comme une nouvelle école à former, et tous les Lecteurs ne se sentaient pas de taille à mener à bonne fin une pareille entreprise. Contraints de laisser à d'autres le soin de tracer cette nouvelle voie, ils marchaient, comme à regret, à la suite de saint Thomas ou de Scot (1).

(1) « Cum autem addictus fuerim a superioribus ad lecturam, tum Philosophiæ tum Theologiæ per duo curricula annorum 15 et amplius, cursumque Philosophicum ex scriptis seraphici doctoris efformaverim eumdemque studentibus meis dictaverim : videnque non sine animi

Les sentiments bien connus de l'Ordre au XVIIe siècle confirment pleinement les paroles du Père Barthélemy de Modène. On peut dire sans aucune exagération, que les Chapitres, les Supérieurs et les simples religieux rivalisaient de zèle et d'amour envers saint Bonaventure. Citons quelques faits.

Dès la première moitié de ce siècle, un Chapitre général confia au Père Théodore Forestius de Bergame, le soin de continuer la somme théologique du Père Pierre Trigosus. Dans la dernière, un Chapitre Provincial, celui de la Province de Catalogne, commanda au Père Hyacinthe d'Olpi de travailler à une philosophie selon saint Bonaventure, destinée à l'instruction des jeunes religieux. Il mit à exécution ce commandement de ses supérieurs, et donna à l'Ordre une nouvelle philosophie selon saint Bonaventure (1).

mei mærore admirationeque omnes Religiosos Capucinos, præcipueque Lectores, et Scholares ex unâ parte profiteri maximam venerationem huic sanctissimo viro, ipsumque conclamare, et venerari veluti proprium Doctorem, Magistrum, Protectorem, et Patronum, et ex alia pate in Scholis *monstruosè* profitentes alienam doctrinam, discissos in varias, et diversas Scholas, sive Thomistarum, sive Scotistarum, sive Neotericorum, quod merito nomine monstruositatis appello, cum in pluribus capitulis generalibus imposita fuerit Lectoribus, et studentibus lectio, et studium doctrinæ seraphicæ, ut patet ex chronicis antiquis, quod statutum fuit pluries, et confirmatum in pluribus aliis capitulis nostræ Religionis, sed nunquam perfecte observatum, ob difficultates maximas occurrentes in evolvendis scriptis seraph. Doct. Huic monstruositati cupiens occurrere, simulque eos excitare, et promovere ad amorem, et sequelam hujus seraphicæ scholæ, hunc cursum, et lecturam theologicam prælo committendam proposui, cursus philosophici germanam, eademque mente, eodem studio, eodem ordine et scopo concinnatam. » (A. R. P. Bartholomæi de Barberiis a Castro Vetro... Cursus theologicus ad mentem seraph. Doct. S. Bonaventuræ... Ad Lectorem).

(1) Voici comment un religieux de saint Dominique et l'un des approbateurs de l'ouvrage nous raconte le fait : « Optaverat diu

A l'exemple des Chapitres, les Supérieurs généraux stimulèrent le zèle des religieux et suscitèrent partout des disciples et des interprètes au docteur séraphique. Le Père Gaudence Bontemps affirme, dans son *Palladium theologicum*, avoir été encouragé par le Rév. Père Marc Antoine Galitius, Ministre Général (1). Ce même Père et ses deux successeurs, les Pères Stéphane de Césène et Charles Marie de Macerata, imposèrent à un autre disciple de saint Bonaventure, le Père Barthélemy de Modène, de publier une philosophie et une théologie selon l'esprit de ce grand Docteur (2).

Provincia hæc cathalonica Minorum capucinorum ad instructionem adolescentium in Philosophicis cursum quemdam seraphicum. Res ardua sane ! cum de rebus Philosophicis ex professo nihil scripsisset Doctor seraphicus. Quid ergo? R. R. Patres definitores in Capitulo Provinciali celebrato anno 1689 demandarunt nostro sapientissimo, ac ingeniosissimo Hyacintho ut hoc desiderium ad optatum deduceret, qui tanto oneri infatigata humera ponens, obedientiæ se submittens, manus ad opus applicans, cum esset in doctrinâ Divi Bonaventuræ satis versatus, ad ea feliciter praefixum sibi scopum attigit, ut nulla fere sit conclusio in toto hoc opere, quæ doctrina sancti Doctoris non sit referta. Unum certe nunquam satis dignis celebrandum encomiis. » (Cursus Philosophicus ad mentem seraphici Doctoris D. Bonaventuræ a R. P. fr. Hyacintho Olpensi — tom. I, in Principio... Barcinonæ 1691.)

(1) « R. P. Marcus Antonius a Carpenedulo, notissimum nedum nostri ordinis, sed et suae tempestatis oraculum, repetitis me vicibus eo pertulit, ut seraphicam D. B. Doctrinam Scholis conciliarem, et quidquid suis, vel alienis etiam scriptis senserit, fidus ad scholae rigorem recenserem. » (R. P. Gaudentii Bontempi, Brixiensis, ord. Capucinorum — Palladium theologicum — tom. I. Præmonitoria Auctoris Epistola.)

(2) « Cum autem ad ipsius confectionem impulsus fuerim ex obedientiâ mihi impositâ a tribus Patribus Generalibus meae Religionis, scilicet a Patre Marco Antonio a Carpenedulo, a Patre Stephano a Cesenâ jam à terrâ ad cœlum vocatis, et novissime a Patre Carolo Maria Maceratense nunc habenas Religionis moderante, cursum istum seu lecturam, non Thomisticam nec Scoticam, sed

Si les Chapitres et les Supérieurs généraux encourageaient les travaux sur saint Bonaventure, les religieux de l'Ordre les attendaient avec impatience, et les recevaient avec bonheur. Qu'il nous suffise de rapporter les paroles des deux premiers interprêtes de saint Bonaventure dans notre Ordre : Si cet ouvrage ne plaît pas à ceux qui ne sont pas de notre Ordre, dit le Père Trigosus, il me suffit de savoir qu'il sera très-utile et très-agréable aux Religieux de notre Congrégation, pour lesquels du reste j'ai surtout entrepris mon travail. « Si aliis externis istud opus non placet, satis mihi est, quod sciam Fratribus nostræ Congregationis (propter quos præcipue hunc laborem suscepi) *fore gratissimum atque utilissimum* (1). Le Père François Longus de Corioles ne parle pas autrement lorsqu'il dit au Lecteur : Reçois donc, studieux Lecteur, cette somme théologique, désirée depuis longtemps par beaucoup, mais surtout par notre Famille franciscaine. Personne n'a encore entrepris un tel travail, si ce n'est le Père Trigosus, qui s'est arrêté sur le seuil : « Hanc igitur summam theologicam diu a multis, præcipue vero a totâ nostrâ Franciscanâ familiâ desideratam, et a nemine nisi ab uno P. Trigoso tantum modo a limine salutatam... libenter accipe, studiose Lector (2). »

Voilà, croyons-nous, les vrais sentiments de l'Ordre jusqu'au XVIIIe siècle, et ils sont en harmonie parfaite avec les paroles du Père Barthélemy de Modène et

Bonaventuristam, ad os et mentem sancti Bonaventurae in lucem profero. » (A. R. P. Bartholomaei de Barberiis a Castro-vetro — Cursus theologicus... tom. I. Ad Lectorem.)

(1) Summa sancti Bonaventurae — A Patre Trigoso ad Lectorem.

(2) Sancti Bonaventurae summa theologica ad instar summae Divi Thomae aquinatis a P. Francisco Longo a Coriolano cap... Romae 1622.

avec ce que nous avons dit de l'unique théologie selon saint Thomas. Ils s'opposent formellement à ce que l'on fasse de saint Thomas le Maître préféré et généralement suivi

Passons maintenant au second témoignage ; il nous indiquera par quelle voie saint Thomas parvint, sinon à supplanter entièrement saint Bonaventure, du moins à amoindrir son autorité.

Dans la dédicace de sa somme théologique au Cardinal Antoine Barberini, neveu d'Urbain VIII, le Père Bonaventure de Langres parle d'un don fait par ce pape à nos Pères réunis en Chapitre à Rome. Ce don consistait en deux magnifiques reliquaires en argent, contenant des reliques de saint Thomas et de saint Bonaventure. Ces reliquaires avaient la forme de deux bras, dont les mains, armées de plumes, semblaient tracer des caractères. Ce qui donne de l'importance à ce présent, ce n'est, à proprement parler, ni sa valeur, ni même l'affectueuse bienveillance du donateur envers notre Ordre, c'est surtout sa signification.

Tout le monde, avec le Père Bonaventure de Langres, verra dans ce don en même temps qu'un encouragement, une invitation à suivre saint Bonaventure et saint Thomas, en les faisant concorder dans la limite du possible (1). Mais il y a plus qu'un encouragement dans ce présent ; il est comme un *symbole* de l'esprit

(1) « Quid enim per hujusmodi peculiare donarium innuere voluit, nisi tunc nobis auctoritate apostolicâ, utriusque sanctissimi Doctoris traditum fuisse calamum, quo deinceps reconditiores sensus, et concordes sententias exquireremus et faceremus palam. » (Bonaventura et Thomas, seu Unica geminaque Theologiae summa — Auctore P. Bonaventura Lingonensi Ord. Cap. — Lugduni 1655 — Epistola Dedicatoria.

qui animait alors les travaux faits sur saint Bonaventure par ses disciples. Voici comment parlait dès 1593 le Père Pierre Trigosus : « Jamais je ne pourrai assez remercier Dieu de ce que après avoir été versé pendant quarante ans et plus dans la doctrine de saint Thomas, je sois, déjà avancé en âge, arrivé à la connaissance de la doctrine de saint Bonaventure, afin de pouvoir me dire le disciple des deux. Que les autres suivent la doctrine qui leur conviendra le mieux ; pour moi formé dès ma jeunesse à la doctrine de saint Thomas, maintenant devenu vieillard, je désire mourir disciple de saint Bonaventure. Je les reconnais tous les deux comme mes maîtres, je les vénère souverainement et je marche sur leurs traces [1]. » On le voit, le Père Trigosus ne trouve aucune incompatibilité à suivre saint Thomas et saint Bonaventure, à se dire le fidèle disciple des deux. Cette esprit passa à ceux qui vinrent après lui. Comme lui, ils s'attachèrent à saint Bonaventure, mais en cherchant à concilier sa doctrine avec celle du Docteur Angélique. L'exposé de la doctrine, les Préfaces, les Titres même des ouvrages indiquent souvent un tel désir. Les uns, comme le P. Marc de Baïduen, vont jusqu'à vouloir faire concorder Scot et saint Bonaventure avec saint Thomas. C'est pousser vraiment trop loin l'amour de la Concorde, et on s'expose par là à ne pas être pris au sérieux. Les autres,

1) « Me nunquam dignas Deo posse referre gratias quod cum per quadraginta et amplius annos fuerim in doctrinâ sancti Thomae versatus, jam senio confectus in doctrinam hujus sancti Bonaventurae inciderim : ut hâc ratione utriusque sancti discipulus dici possim. Sequantur alii, quam maluerint doctrinam : ego tamen cum doctrinâ S.Thomae a juventute educatus, jam cum doctrinâ S. Bonaventurae senex effectus mori cupio. Hos duos recognosco patronos et magistros, et ambos summe veneror et amplector. » Summa sancti Bonaventurae. — A Patre Trigoso. — Ad Lectorem).

en bien plus grand nombre, laissent volontiers Scot de côté ; ils le sacrifient même avec plaisir, parce qu'il forme un obstacle sérieux à la réalisation du but ardemment poursuivi, et alors la conciliation se fait entre saint Thomas et saint Bonaventure, au détriment de Scot.

Si bonne et si désidérable que soit la conciliation, elle ne doit cependant jamais se faire aux dépens de la vérité. Si nous en croyons les commentateurs de saint Bonaventure de la fin du XVIIe siècle l'amour de la conciliation fut poussée beaucoup trop loin et il ne respecta pas toujours la vérité. Les Pères Gaudence Bontemps, Hyacinthe d'Olpi et Barthélémy de Modène s'élèvent contre cette *manie* de la conciliation à tout prix. Ce dernier surtout se plaint à maintes reprises, de ces disciples de saint Bonaventure, qui constamment cherchent à identifier sa doctrine avec celle de saint Thomas. Ils paraissent moins préoccupés de bien exposer la doctrine du Docteur séraphique, que d'en démontrer la conformité avec celle du Docteur angélique.

Le Père Barthélémy de Modène nous paraît être dans le vrai, lorsqu'il dit que saint Bonaventure ne doit être rangé ni parmi les Thomistes, ni parmi les Scotistes. Il n'est pas, comme Scot, un adversaire de saint Thomas et de sa doctrine. Il a été l'ami, le condisciple et l'émule de l'Ange de l'École, et il n'est pas rare de trouver leur doctrine dans un accord parfait. Il ne faut pas oublier non plus la pensée déjà exprimée du Père Jacques de Bagnacavallo. Les écrits de Bonaventure ont été la mine précieuse où Scot a puisé à pleines mains. Souvent par conséquent les opinions de Scot doivent s'harmoniser avec celles du Maître qu'il a étudiées. Le Docteur séraphique est donc le chef d'une

école, que l'on ne saurait confondre avec l'école thomiste ou avec l'école scotiste. Elle se trouve entre les deux, participe des deux et elle ne peut être identifiée à l'une ou à l'autre qu'en faisant violence à la vérité. Aussi un Père Matthieu Ferchius de Veglia, religieux Conventuel, va jusqu'à appeler ces partisans de la conciliation *per fas et nefas*, des adversaires plutôt que des commentateurs de la doctrine de saint Bonaventure (1). La parole est sévère, elle n'est malheureusement que juste. Ce sont en effet ces disciples, amis à outrance de la conciliation, qui ont fait préférer saint Thomas à saint Bonaventure. S'il y a eu déviation dans la tradition de notre Ordre sur ce point, la faute en revient à ces conciliateurs.

Pour arriver à ne trouver dans les deux Docteurs qu'une même doctrine et un même sentiment, il fallait choisir avec intelligence un texte, une parole, l'isoler avec soin d'autres paroles tout aussi claires et aussi formelles ; il fallait souvent faire violence aux paroles

(1) « Omnes Bonaventuristae excepto Ferchio vere fidelissimo Bonaventurista, ut in suo parvo opusculo typis tradito de essentiâ Angelorum patet, seraphicum Doctorem etiam invitum pertraxerunt plus minusve ad scholam et partes thomistarum vel scotistarum, juxta cujusque propensionem, à quâ censurâ, nec penitus absolvendus est Pater Gandentius, licet minus culpatus, alioquin omni laude dignus, quod, et notat, et valde conquaeritur merito Pater Ferchius citatus appellans ipsos non *commentatores*, sed potius *adversarios* doctrinae seraphicae, quod, et ego notavi, ostendique in meae seraphicae Philosophiae apparatu, et cursu. Sanctus Bonaventura enim suam sedem non collocavit in schola Thomisticâ, vel Scoticâ, sed per propria, et ab istis, ut plurimum, diversa principia incedit, licet saepe plus cum Scoto in conclusionibus conveniat, seu, ut verius dicam, Scotus cum Bonaventurâ veluti in Religione ipsius lacte doctrinae enutritus. » (A. R. P. Bartholomei de Barberiis a Castrovetro — Cursus theologicus ad mentem seraphici Doctoris S. Bonaventurae. — Ad Lectorem).

les plus évidentes ; il fallait surtout oublier le milieu dans lequel saint Bonaventure a vécu, l'isoler de son maître Alexandre de Halès, de ses contemporains, comme Richard de Middletown, de ceux qui sont venus après lui et l'ont étudié, comme Scot. Alors on parvenait à ne trouver qu'une pensée et un unique esprit dans les deux grands Maîtres.

Mais saint Bonaventure ainsi expliqué, ou plutôt ainsi défiguré, devenait méconnaissable. Ses doctes écrits ne présentaient plus qu'un ensemble de doctrines obscures, incohérentes, inintelligibles même. En voyant ce vénéré Maître traîné par les uns dans le camp Thomiste, par d'autres dans le camp Scotiste, par d'autres enfin sur un terrain propre et indépendant, les esprits les plus sagaces devaient hésiter devant un tel chaos à débrouiller, les volontés les mieux trempées se sentaient envahies par le découragement. Du découragement à l'abandon il n'y a qu'un pas. Ce pas était d'autant plus facile à franchir, que l'identité de doctrine avec saint Thomas avait été pronée par les plus célèbres Commentateurs de saint Bonaventure dans notre Ordre.

Dès lors que la doctrine est identique, à quoi bon saint Bonaventure ! saint Thomas a pour lui la clarté, la simplicité, la profondeur et l'enchaînement logique des idées. A toutes ces qualités intrinséques il convient d'adjoindre sa grande autorité dans la sainte Église et la gloire incomparable de sa docte et puissante école.

La logique et le bon sens conseillaient de faire monter saint Thomas au premier rang et de reléguer saint Bonaventure au second. C'est ce qui se fit au XVIIIe siècle. Comme nous le verrons dans le Chapitre

troisième, les grands travaux sur saint Bonaventure s'arrêtèrent dans notre Ordre sur le seuil du XVIIIe siècle. Saint Thomas prit la place de son ami. Avec Scot il se partagea les écrits philosophiques et théologiques de ceux qui suivirent un Maître. Nous disons à dessein, de ceux qui suivirent un Maître, car il y eut à toutes les époques des éclectiques dans nodre Ordre.

R. P. Prosper.

LES PERSÉCUTIONS DE L'ÉGLISE

JUSQU'A LA FIN DES ANTONINS

ET

La critique de M. Aubé (1)

III

La célèbre lettre de Pline-le-Jeune à Trajan, au sujet des chrétiens, est elle authentique? Elle paraît très suspecte à M. Aubé, qui déploie toutes les ressources de sa rhétorique pour en faire voir l'invraisemblance. Il se décide enfin à la déclarer pleinement au-

(1) Voir la *Revue* du mois de Juin.

Le bref du pape Pie IX qui figure en tête du volume de M. Aubé sur les *Persécutions de l'Église*, n'y a été inséré que par une erreur de l'éditeur, à ce que l'on assure. Il était adressé à l'auteur du livre intitulé : *Les esclaves chrétiens*, qui n'est pas M. Aubé, mais un ferme et savant catholique. Pourquoi donc une note n'a-t-elle pas mis le lecteur en garde contre cette méprise ? Nous avons hâte en conséquence de réparer notre erreur bien involontaire, et déchargeons M. Aubé du procédé peu délicat qui lui était reproché à cet égard, et que rendait plausible la phrase suivante de sa préface : « Notre dessein n'est pas de fournir un aliment nouveau aux irritantes polémiques contemporaines, ni d'attaquer le surnaturel, ni de diminuer la foi. » Les habitudes de l'école à laquelle appartient M. Aubé ont pu le faire tomber dans l'illusion et voiler à ses jeux la contradiction flagrante de cette étonnante phrase avec la plupart des pages de son volume. Ce qu'il n'a pas eu dessein de faire, il l'a fait, et c'est pourquoi son livre a été mis à l'index.

thentique. « S'il faut prendre, dit-il, un parti tranché, bien que tout embarras ne soit pas pleinement levé pour nous, nous inclinerions plutôt à recevoir dans son intégrité la lettre de Pline, qu'à la rejeter, même en partie (1). » Ne pouvant en nier l'authenticité, il se dédommage en amoindrissant, autant qu'il est en lui, sa valeur. Selon lui, cette lettre prouve qu'il n'y avait alors aucun article de loi, aucun décret du Sénat, aucune constitution d'empereur, en vigueur contre les chrétiens, car Pline s'y serait conformé, au moins par provision. « Or, dans sa manière de procéder, il fait entendre clairement qu'il a suivi son sens individuel en attendant de qui de droit une direction assurée et ayant force de loi (2). »

C'est là une erreur manifeste. En effet, Pline déclare d'abord qu'il n'a jamais été mêlé, à un titre quelconque, aux procès criminels contre les chrétiens. (*Cognitionibus de christianis interfui nunquam*). Il y en avait donc. Or, un procès suppose une loi, des juges, des accusés, des débats, une sentence. Pline s'informe de bien des choses, mais il sait très bien qu'il doit poursuivre les chrétiens. C'est ce qu'il a fait. « Voici, dit-il, en attendant d'être mieux instruit, la ligne de conduite que j'ai tenue à l'égard de ceux qui m'étaient déférés comme chrétiens (*qui ad me tanquam christiani deferebantur*). » Il parle d'une liste d'accusés qui lui a été remise, et annonce qu'il envoie à Rome pour y être jugés les accusés reconnus citoyens romains. Enfin, il fait connaître la sentence qu'il a prononcée dans cette sorte de procès : ceux qui ont abjuré leur foi ont été renvoyés ; ceux qui se sont obstinés ont été exécutés.

(1) P. 218.
(2) P. 219.

Il finit par demander l'indulgence en faveur du repentir. N'est-ce pas demander que la loi, dans ce cas, ne soit point appliquée ? Ces édits contre les chrétiens ne pouvaient être que ceux de Néron et de Domitien. Nerva, il est vrai, les avait révoqués, mais Nerva était mort.

Pourquoi donc Pline consulte-t-il Trajan ? à l'époque de cet empereur, les lettrés, Tacite, Suétone, Pline, ne doutaient pas que les chrétiens ne fussent coupables des crimes dont le vulgaire les accusait, *christianos... quos per flagitia invisos*, disait le premier ; *genus hominum, superstitionis novæ ac maleficæ*, disait le second. Obligé d'y regarder de près avec la conscience d'un honnête païen, Pline voit s'évanouir une grande partie de ses préjugés. Il devient évident pour lui que les chrétiens ne sont pas tels qu'on les dit et qu'il les croyait. Il demande donc s'il faut poursuivre en eux des crimes déterminés ou simplement leur qualité de chrétiens, et dans quelle mesure il faut les rechercher et les punir. Ce qui effraie le gouverneur de la Bithynie, c'est le nombre immense de ces coupables qu'il faudra frapper si la loi doit être inflexible. « Ce ne sont pas seulement les villes, dit-il, mais les bourgades et les campagnes, que cette contagieuse superstition a envahies. » Il ajoute que les temples sont presque délaissés, les sacrifices solennels interrompus, et que les victimes ne trouvent que de rares acquéreurs. Si les chrétiens étaient si nombreux, au début du second siècle, dans la Bithynie et le Pont, combien ne l'étaient-ils pas davantage dans le reste de l'Asie, dans la Syrie, dans la Grèce, évangélisées par saint Paul ? M. Aubé ne veut pas en convenir, mais sans donner de raison sérieuse.

Un autre motif de la consultation de Pline, c'est l'in-

nocence des chrétiens, dont on a pu le dire le premier apologiste. M. Aubé dit au contraire : « Il est fort à croire que le vrai Pline-le-Jeune pensait et parlait des chrétiens comme ses deux amis Suétone et Tacite. (1) » Il est fort à croire, peut-on répliquer, que Tacite et Suétone auraient pensé et parlé des chrétiens comme Pline, si, comme lui, ils avaient été obligés par position de les voir de près et de les connaître. Rien ne permet de supposer que si l'ami de Trajan avait eu des crimes à révéler à la charge des chrétiens, il les eut cachés à son maître. Or, il déclare qu'il n'a rien trouvé en eux de répréhensible en dehors de leur qualité de chrétiens. Ce qu'il dit de leurs pratiques, de leurs vertus, de leur culte, rappelle le tableau qu'en faisait, une trentaine d'années plus tard, saint Justin dans sa première apologie.

On connaît le rescrit de Trajan. Il est bien clair que la défense de rechercher les chrétiens répond à la justification que Pline en avait faite fort habilement dans sa lettre. Désormais, aux yeux de Trajan comme à ceux de son lieutenant, les chrétiens sont innocents des crimes qu'on leur impute. Le nom qu'ils portent, leur qualité de chrétiens, voilà leur unique crime. Pour les forcer à y renoncer, le moyen le plus sûr, Pline l'avait employé, et l'empereur l'ordonne, sera de les amener à sacrifier aux idoles. Le refus entraînera la condamnation. Il ne faut pas les rechercher, mais les punir s'ils sont accusés.

« La rhétorique de Tertullien, dit M. Aubé, s'échauffe et s'emporte ici trop facilement : « Arrêt contradictoire ! Trajan défend de rechercher les chrétiens comme innocents, et de les punir comme coupables. » M. Aubé

(1) P. 213.

a-t-il bien compris le grand apologiste ? que veut prouver ce dernier ? que les chrétiens, innocents des crimes qu'on leur impute, ne sont condamnés que pour le nom qu'ils portent. Cela est si vrai qu'on ne prend pas même la peine de les rechercher. « Quelle gloire, s'écrie-t-il, pour un gouverneur de province s'il venait à découvrir un chrétien coupable d'avoir dévoré une centaine d'enfants ! » Bien plus, il est même défendu de nous rechercher, comme on le voit par le rescrit de Trajan (1). Ainsi, nous sommes accusés de crimes énormes, et l'on défend de nous rechercher. Pourquoi ? si ce n'est parce qu'on nous croit innocents. Et cependant si nous sommes déférés aux tribunaux, on nous condamne. Est-ce pour les crimes dont on nous accuse ? mais alors on devrait nous rechercher, car ces crimes sont de ceux qu'un gouverneur doit poursuivre d'office. Est-ce uniquement pour le nom que nous portons ? mais alors c'est une iniquité, car ce nom n'est pas un crime. Telle est la pensée que Tertullien développe et épuise, selon son habitude, sous la forme rapide de l'ellipse. Il n'est donc pas tombé dans la méprise que M. Aubé lui attribue.

Quelle était la situation des chrétiens avant le rescrit de Trajan ? c'était la persécution à peu près partout et parfois très violente. La conduite de Pline, qui devait être celle de beaucoup d'autres gouverneurs moins humains que lui, le prouve avec évidence. Tertullien dit que par son rescrit Trajan éluda *en partie* les anciennes lois contre les chrétiens (2). Et Eusèbe raconte « que la persécution sévissait dans la plupart des pays avec tant de violence, et le nombre des martyrs était si grand que Pline dût

(1) *Apolog.* II.
(2) Id. V.

consulter l'empereur. » Il ajoute « que le rescrit de Trajan n'éteignit qu'en partie le feu de la persécution qui consumait les chrétiens, et qu'il laissa à leurs ennemis tout autant de facilités de les accabler que par le passé (1). » La paix dont jouit l'Eglise après la mort de Domitien dût être de courte durée. M. Aubé ne rappelle ces faits, du reste très incomplètement et parfois en les altérant, que pour faire ressortir la modération de Trajan. Elle ne lui fait pas grand honneur.

Comme Eusèbe le remarquait tout-à-l'heure, le rescrit de Trajan, dont la forme modérée pouvait faire illusion, ne changea guère la situation des chrétiens. M. Aubé en convient : « De fait, pourtant, l'édit de Trajan laissait la porte ouverte à la persécution. Il suffira désormais, pour qu'elle éclate et sévisse, qu'un magistrat sollicite les accusations qui ne manquent jamais à qui les appelle, ou prétende suivre l'opinion, ou allègue la rumeur publique. La suspicion permanente, la persécution latente est toujours suspendue sur leur tête ; c'est, en somme, l'état où l'édit de Trajan place désormais les chrétiens (2). » Les considérations plus ou moins subtiles que fait M. Aubé pour atténuer la portée de ce rescrit, et réduire les proportions de la persécution sous Trajan, n'empêcheront pas cet empereur d'être compté parmi les persécuteurs de l'Eglise. Cette tâche est imprimée à son nom avec d'autant plus de raison et de justice, qu'il frappait des chrétiens qu'il reconnaissait d'ailleurs innocents des crimes que le vulgaire leur imputait, uniquement comme chrétiens. Son rescrit créait la persécution non à l'état aigu, il est vrai, et par cela même nécessairement transitoire,

(1) Euseb. III. 33.
(2) P. 226.

mais à l'état permanent ; il la rendait légale, et la faisait dépendre en même temps du mauvais vouloir et du caprice du premier venu. Voilà pourquoi on trouve à chaque pas des martyrs durant le deuxième siècle, qui passe pourtant pour avoir été, sinon favorable aux chrétiens, du moins très tolérant. Ainsi s'explique l'a p parition de tant d'apologies adressées aux empereurs pour leur exposer l'intolérable situation des chrétiens.

M. Aubé rejette tous les martyrs qui sont signalés durant le règne de Trajan, excepté saint Ignace d'Antioche. Selon lui, de saint Siméon, évêque de Jérusalem, « on ne saurait rien dire de certain, tout ce qui a trait à sa personne, à sa condamnation et à sa mort, est confus, obscur, et sent la légende. (1) » Cependant, Hégésippe, écrivain du second siècle, compatriote et presque contemporain de saint Siméon, nous fait clairement connaître sa personne, sa condamnation et sa mort (2). Pour M. Aubé, Hégésippe est de ces autorités commodes auxquelles on a recours ou que l'on rejette, selon les besoins du moment. Il emploie largement ce procédé qui met la critique très à l'aise.

Quant à saint Ignace, voici tout ce qu'il lui plaît d'en savoir : « En somme, l'incontestable dans l'histoire d'Ignace, tient en trois lignes. Dans les premières années du deuxième siècle de notre ère, un personnage du nom d'Ignace, chef de l'Eglise chrétienne d'Antioche, en Syrie, souffrit le martyre sous le principat de Trajan (3). » Les doutes qu'il soulève sur l'origine, le nom, l'époque, la qualité du saint Martyr, ou sont insignifiants et facilement résolus ou étrangers au sujet. Depuis quand ce que l'on ignore d'une question

(1) P. 230.
(2) Eusch. III. 32.
(3) P. 231.

peut-il nuire à ce que l'on en sait de certain ? Inutile de dire que M. Aubé rejette les *Actes* du martyre de saint Ignace, sans en rien retenir. Tout y est absolument faux, s'il faut s'en rapporter à sa critique. Mais c'est pour leur en substituer d'autres de sa façon. Voici comment il imagine que les choses se passèrent. A la fin de décembre de l'an 115, un horrible tremblement de terre ruina Antioche. Les masses ahuries se précipitaient dans les temples. « *Si l'on imagine* que le bruit *ait couru* que les chrétiens *paraissaient* se réjouir et triompher des communes douleurs... que l'un de ces impies *aurait dit* que c'était le bras de Dieu qui châtiait de la sorte les vices et les crimes des asiatiques... quoi d'étonnant... qu'au milieu de cette ville dévastée, on eut çà et là entendu retentir le cri : « mort aux chrétiens. » Après ce long tableau où la rhétorique de M. Aubé se donne libre carrière, il dit : « *Il est possible* que Trajan ait fait comparaître Ignace, et qu'il ait été blessé de ses allures et de ses amères critiques à l'endroit des cérémonies religieuses... » Enfin, il achève la série de ses hypothèses : « Ignace fut condamné et exécuté sans doute quelques jours après à Antioche. Un texte de Jean de Malala d'Antioche, et un autre texte que M. W. Cureton a donné d'après le syriaque dans son *Corpus ignatianum* marquent précisément Antioche comme lieu ou saint Ignace souffrit le martyre. Eusèbe désigne Rome comme le théâtre de son supplice. Mais il faut remarquer qu'il n'est pas très affirmatif à ce sujet. C'est un *on dit*, une tradition qu'il rapporte λόγος δ'ἔχει (1). » Ce récit, dans lequel le beau rôle est attribué à Trajan et aux païens, celui d'insolent fanatique à Ignace, est une pure invention,

(1) P. 242-244.

dans laquelle il n'y a pas une ombre de vérité ni de critique.

N'est-il pas étrange tout d'abord que M. Aubé nous parle de l'hésitation d'Eusèbe à désigner Rome comme le lieu du martyre de saint Ignace, lorsque cet historien admet pleinement l'authenticité des Epîtres du saint martyr, et cite celle qui était adressée aux Romains ? or, M. Aubé, qui donne ici une preuve évidente de parti-pris, dit lui-même quelques lignes plus bas : « Sa *lettre aux Romains* implique sa condamnation à ce cruel supplice et son martyre à Rome (1). » Tout le monde connaît l'héroïsme chrétien qui éclate et déborde dans cette lettre, et en démontre avec évidence l'authenticité. La froide et sceptique rhétorique de M. Aubé n'y a vu qu'une exaltation de cabinet, et elle ne provoque chez lui qu'une ironie inconvenante.

Quant à Malala, écrivain de la fin du sixième siècle, qui n'a aucune autorité à cause de ses nombreuses erreurs, il est démontré aujourd'hui que son récit, d'ailleurs peu clair, repose sur un fondement entièrement faux. Saint Chrysostome aussi était d'Antioche, plus ancien et autrement sérieux que Malala, et il raconte, dans son panégyrique de saint Ignace, le voyage et le martyre de ce saint évêque à Rome (2). La version syriaque des *Actes* du martyre de saint Ignace dit qu'il mourut le 17 novembre. Or, d'après M. Aubé, l'évêque d'Antioche aurait souffert le martyre à la suite du tremblement de terre qui eut lieu vers la fin du mois de décembre. Cette version est-elle antérieure ou postérieure à Malala ? M. Aubé n'en dit rien.

Nous avons de saint Ignace sept Epîtres regardées

(1) P. 245.
(2) Homel. *De S. Ignat.*

aujourd'hui comme authentiques par tous les critiques sérieux et non aveuglés par le préjugé. Eusèbe les mentionne, et raconte en même temps le voyage du saint martyr à Rome (1). Ces lettres, répandues et reçues partout comme authentiques au commencement du IVe siècle, prouvent que l'on croyait, en Orient comme en Occident, qu'Ignace avait souffert le martyre à Rome, et non à Antioche.

M. Aubé rejette l'authenticité de ces lettres, sans toutefois en déduire les raisons. Il comprend que s'engager sur ce terrain serait peu sûr. Il est impossible d'entrer ici dans une discussion complète à cet égard. Bornons-nous à dire qu'outre les preuves intrinsèques d'une grande valeur pour tout esprit exempt de parti-pris, il existe un témoignage qu'on ne saurait rejeter, c'est celui de saint Polycarpe, contemporain et ami de saint Ignace. Il nous apprend dans sa *lettre aux Philippiens*, qu'il prit une première collection des lettres du saint évêque de Smyrne (2). Saint Irénée, son disciple, mentionne cette lettre qu'il oppose aux hérétiques de son temps, comme un monument ferme et fidèle de la vérité (3). L'authenticité des *Lettres* de saint Ignace a été démontrée une fois encore par les nouveaux éditeurs des Pères apostoliques, par Théodore Zahn, en particulier, dans la préface dont il les fait précéder (4).

(1) Euseb. III. 36.
(2) *Patrum Apost. opera*, fascicul. II. Polycarp. epist. XIII.
(3) Hæres. III. 3-4.
(4) *Pat. Apost. opera*. fasc. II. Proleg.

IV

D'après sa thèse, M. Aubé prétend prouver qu'Hadrien ne fut ni hostile, ni favorable aux chrétiens.

On conçoit qu'à la mort de Trajan, les ennemis des chrétiens, la populace surtout, dont les lenteurs de la persécution légale ne pouvaient assouvir la haine, se soient déchaînés contre eux, et aient fait de nombreuses victimes. En 125, se trouvant à Athènes, où il se fit initier aux mystères d'Eleusis, Hadrien reçut, à fort peu d'intervalle l'une de l'autre, deux apologies en faveur des chrétiens, que lui présentèrent Quadratus et le philosophe Aristide. Le premier, d'après saint Jérôme, était disciple des Apôtres et évêque d'Athènes (1). Selon le même Père et la plupart des critiques modernes, il avait succédé à Publius, martyrisé, dit Eusèbe, durant la persécution qui sévissait en ce temps

(1) Tillemont (*Mém. pour servir à l'hist. eccl.*) et de Valois (*Not.* ad Euseb. IV. 23.) suivis par M. Aubé, pensent que saint Jérome a fait erreur en disant que l'apologiste Quadrat était évêque d'Athènes, puisque ce dernier n'aurait gouverné cette église qu'au temps de Marc Aurèle. Ils sont d'avis qu'il faut distinguer deux personnages de ce nom. Cette distinction ne repose sur aucun fondement sérieux, car Eusèbe fait entendre que saint Denys de Corynthe parle de l'évêque Quadrat comme ayant cessé de vivre, (*meminit Quadrati*). De plus, la persécution qui enleva Publius et entraîna la défection de ses chrétiens, ainsi que la paix assurée durant laquelle Quadrat rétablit cette église, conviennent bien mieux au temps où Hadrien était à Athènes, en 125, qu'aux dernières années de Marc-Aurèle. En fait, selon la juste remarque du savant Cavedoni, saint Jérome devait le savoir un peu mieux que Tillemont et Valois. M. Aubé se récrie et prétend qu'une pareille raison détruit la critique. « Il suffit, en effet, d'alléguer un texte pour détruire les meilleures raisons. » Les meilleures raisons, non ; les subtilités de rhétoriques, oui : un texte authentique, clair, autorisé ne doit être mis en suspicion que pour des raisons graves et qui s'imposent.

là (1). Et saint Jérôme nous dit que le génie de Quadratus fit mettre un terme à une terrible persécution (2). Quelle est la persécution dans laquelle Publius conquit la palme du martyre, si ce n'est pas celle dont parle saint Jérôme ? M. Aubé n'en dit rien, il ne prononce pas même le nom de ce martyr. C'est toujours un de moins à compter. Mais il remarque, comme saint Jérôme, que cette persécution n'avait pas été ordonnée par Hadrien. Soit, le rescrit de Trajan suffisait ; c'est toujours le fait du pouvoir public.

La persécution sévissait aussi en Asie, car à la même époque, plusieurs gouverneurs de provinces, entre autres le proconsul d'Asie, s'émurent de la situation faite aux chrétiens et consultèrent Hadrien, comme, une douzaine d'années auparavant, Pline avait consulté Trajan (3). Le mal devait être bien grand. Ce qui n'empêche pas M. Aubé d'écrire : « On ne saurait dire précisément à quelle occasion Quadratus et Aristide écrivirent et présentèrent leurs *Apologies,* ni quel accueil leur fut fait (4). » Hadrien répondit au Proconsul d'Asie par un rescrit que tout le monde connaît, et dont M. Aubé, il fallait s'y attendre, rejette l'authenticité, son système étant : ni persécution, ni faveur. Il avoue cependant qu'elle est généralement reçue. Pourquoi donc la repousse-t-il ? Comparant cette pièce à la consultation de Pline, il y voit un « parallèlisme qui peut déjà mettre en défiance. » Les deux gouverneurs étant dans des situations analogues, ont dû agir à peu près de la même façon, et s'inspirer des mêmes motifs.

(1) Euseb. IV. 23.
(2) Hierony. *de vir. ill,* IX.
(3) Euseb. IV. 26.
(4) p. 277.

Que demande le proconsul ? « S'il faut livrer aux bêtes les chrétiens quand les cris de l'amphithéâtre l'exigent. » Là-dessus, M. Aubé montre longuement que la foule n'avait autorité ni pour accuser, ni pour condamner, ni pour absoudre. Il semble oublier qu'il s'agit ici du rescrit de Trajan, et que tout le monde avait droit d'accuser les chrétiens. N'a-t-il pas dit lui-même qu'il suffira désormais pour faire éclater la persécution qu'un magistrat « prétende suivre l'opinion, ou allègue la rumeur publique ? (1). » Il y avait dans le rescrit de Trajan une porte ouverte à la violence tumultueuse, Hadrien voulut la fermer.

M. Aubé trouve surprenant que l'empereur rencontre des expressions que « les apologistes, et particulièrement Méliton de Sardes, ont plus tard employées. » Mais est-il bien sûr que Méliton de Sardes n'ait pas eu le rescrit d'Hadrien sous les yeux en écrivant son apologie ? « De plus, tout le style de cette lettre est vague, flottant, embarrassé... » Il plaît à M. Aubé de le trouver ainsi, d'autres sont moins difficiles.

« Cette lettre dit trop ou trop peu en effet : trop, si elle accorde aux chrétiens de n'être condamnés que s'ils sont accusés régulièrement et convaincus selon les formes de crimes ou de délits de droit commun ; trop peu si l'empereur dit que pour les condamner il ne suffit pas des cris de la foule, et qu'ils ne peuvent être frappés *ex adclamatione populi*, suivant l'expression d'une loi de Marc-Aurèle (2). » Voici la réponse : « Sans retirer les instructions si précises de Trajan à Pline, ce qui aurait été l'équivalent d'une reconnaissance officielle, Hadrien semble avoir cherché par le

(1) P. 226.
(2) P. 271.

vague de sa réponse, à fournir aux juges un prétexte de ne frapper les chrétiens que pour des délits de droit commun. » On dira sans doute qu'au fond Hadrien n'accordait rien, puisque les lois de l'empire frappaient les chrétiens comme tels. Cela est vrai. « Mais d'abord, par son rescrit, Hadrien interdisait la violence, les exécutions tumultuaires, et faisait une obligation de la procédure légale ; ensuite dans un gouvernement absolu les lois valent ce que vaut l'esprit qui les applique : et il faut bien que sous les termes équivoques dont Hadrien s'était servi, l'administration impériale ait mis la tolérance qui était dans la pensée de son chef, puisque saint Justin trouvait que ce récit contenait tout ce que les chrétiens pouvaient demander aux empereurs (1). »

« Nous sommes de plus extrêmement frappé du silence absolu de Tertullien au sujet de cette correspondance. » Cela prouve que le rescrit d'Hadrien fut peu connu en Occident. Mais si Tertullien se tait, saint Méliton, un asiatique, parle (2). Enfin, selon M. Aubé, le rescrit d'Hadrien ne fait pas corps avec l'apologie de saint Justin à laquelle on l'aura ajouté fort maladroitement plus tard. Pour lui, l'apologie s'achève par ces fières paroles : « si vous persistez dans l'iniquité, vous n'échapperez pas au jugement de Dieu ; et nous, nous nous écrierons : que la volonté de Dieu s'accomplisse. » (3) Non, tout n'est pas fini sur ces fières paroles, qui, du reste, font allusion au rescrit par la distinction qu'elles établissent entre la croyance des chrétiens et les crimes de droit commun dont les chré-

(1) Duruy, *Hist. des Rom.* t. IV, p. 398-399.

(2) Eusch. IV, 26.

(3) p. 272.

tiens sont innocents. Après avoir fait appel au jugement de Dieu, saint Justin invoque l'appui de la loi humaine : « Nous pourrions demander, dit-il, d'être jugés selon la forme établie par le rescrit d'Hadrien. Cependant nous le demandons, non parce que cet empereur l'a ainsi réglé, mais parce que c'est la justice » (1). C'est donc sans raisons sérieuses, mais uniquement pour soutenir un système préconçu que M. Aubé rejette le rescrit d'Hadrien en faveur des Chrétiens.

Compte-t-on des martyrs sous le règne d'Hadrien ? sans tenir compte de la persécution qui précéda le rescrit, M. Aubé répond négativement. Il fait table rase des actes des martyrs, rejetant le fond, la forme, les noms même.

Les *actes* du martyre de sainte Symphorose, insérés comme authentiques par D. Ruinart dans son recueil, lui paraissent absolument apocryphes. Pourquoi ? Parce que leur auteur inconnu *semble* avoir eu le dessein de reproduire et de transporter au sein du Christianisme l'histoire du martyre de la pieuse Juive et de ses sept fils qu'on lit au second *livre des Maccabées.* » (2) L'autre raison ne vaut pas mieux. Il ne peut admettre que les prêtres païens se soient plaints à Hadrien du voisinage de Symphorose, ni que celui-ci ait écouté de pareilles sottises. « S'ils s'en fussent avisés, dit-il, l'empereur qui s'inquiétait des temples en artiste plus qu'en dévôt, et ne portait qu'un respect de convenance aux cérémonies du culte public, eut retrouvé son esprit pour les renvoyer avec des quolibets » (3). Mais à l'époque où ces chrétiens furent

(1) I *apol.* in fin.
(2) p. 290.
(3) p. 290.

immolés, c'est-à-dire vers la fin du règne d'Hadrien, comme on le voit par les *Actes*, et non, comme le pensait à tort Ruinart, vers 120, cet empereur était dans des dispositions bien différentes. Voici ce qu'en dit M. Aubé lui-même. « L'empereur aigri, troublé, exaspéré par les souffrances de la maladie qui l'emporta, cherchant dans la superstition et ses pratiques des remèdes, oubliant alors son incrédulité et son scepticisme et plus accessible, ce semble, aux insinuations des pontifes païens, pris parfois d'accès de cruauté, et frappant aux hasard et à l'aveugle autour de lui et jusque dans le sein de sa famille, put ordonner, sans y regarder de fort près, le supplice de quelques humbles sectaires chrétiens. » (1)

Il reste un souvenir de ce réveil du zèle d'Hadrien pour le culte païen dans une inscription recueillie par Fabretti : *Ob. insignem. erga. caerimonias*, *publicas. curam. ac. religionem.* (2) C'est donc sans aucune raison que M. Aubé rejette le martyre de sainte Symphorose et de ses enfants.

Le tribun Quirinus, dont M. de Rossi a découvert et constaté la crypte, au cimetière Prétestat, est également non avenu (3). M. Aubé voudrait y lire le nom en toutes lettres. La lumière dont les *actes* des martyrs et l'archéologie chrétienne s'éclairent mutuellement ne s'est pas encore levée pour lui. Que de découvertes cette dernière n'a-t-elle pas faites en prenant pour point de départ les *actes*, et combien parmi ceux-ci n'ont-ils pas reçu de celle-là une confirmation plus ou moins complète ?

(1) p. 289.

(2) Cité par Kraus, *Lehrbuch der altchrist. Kirchengersch.* 1872 p. 58.

(3) *Bull. d'arch. chrét.* an. 1863, 1870, 1872.

Nous trouvons sous Hadrien un martyr illustre, dont M. Aubé ne prononce pas même le nom, ni ici ni ailleurs, c'est le pape saint Télesphore, qui, au témoignage irrécusable de saint Irénée, « souffrit glorieusement le martyre. » (1) Ces expressions permettent de supposer qu'il perdit la vie au milieu de circonstances particulièrement remarquables. Que ce pape ait versé son sang durant les dernières années d'Hadrien, la chronologie des papes le démontre depuis qu'il est certain que saint Polycarpe vint à Rome voir le pape Anicet avant 155.

Voici une autre omission de M. Aubé. Saint Justin raconte qu'à l'époque où, jeune encore, il étudiait avec délices la philosophie de Platon, il assistait, non sans une vive émotion, aux supplices et à la mort que l'on infligeait aux Chrétiens. Il ne pouvait pas croire que des hommes qui mouraient ainsi, fussent coupables des crimes dont on les accusait (2). A quelle époque doit-on rapporter cet épisode de la vie de saint Justin ? Certainement au règne d'Hadrien, cet Apologiste étant né vers 103. Cette persécution se rattache sans doute aux années qui précédèrent le rescrit, et durant lesquelles le sang des Chrétiens coula dans presque toutes les provinces orientales.

« Peut-être, sous ce prince vigilant, le zèle maladroit de quelques agents provinciaux et les vociférations d'une foule turbulente amenèrent-ils quelques condamnations ou quelques exécutions sommaires de chrétiens trop ardents. » (3) Telle est la conclusion que tire M. Aubé de son étude sur la persécution sous Hadrien. Si donc, sous le règne de l'adorateur d'Antinoüs, il y

(1) Hœres. L. III. III. 3.
(2) II Apolog. 12.
(3) p. 296.

eut quelques exécutions, ce qui n'est pas sûr, la faute en fut à leur ardeur excessive. Nous l'avons vu, ces exécutions furent nombreuses, quelques unes ordonnées par Hadrien lui-même, les autres furent le fruit du rescrit de Trajan.

« L'histoire des rapports du Christianisme avec les pouvoirs publics sous ce règne (celui d'Antonin) semble pouvoir se résumer en cette phrase d'un écrivain ecclésiastique : *Antonio Pio imperante pax ecclesiis fuit...* Cette paix à peine troublée, ça et là, par des vexations accidentelles et des violences locales, était le régime qui avait permis au Christianisme de fleurir, de se développer et de s'étendre sans bruit depuis la sanglante tragédie de l'an 64 (1). » Voilà la thèse chère à M. Aubé, mais que l'histoire repousse, comme on a pu le voir par les pages qui précèdent. Sulpice Sévère a simplement voulu dire que sous ce règne il n'y eut pas de persécution générale decrétée contre les Chrétiens ; c'est une heureuse exception qu'il signale. Il faut avoir une hardiesse peu commune et une singulière confiance dans la souplesse de la critique, pour soutenir que durant les deux premiers siècles, la situation de l'Église fut celle que lui fit le gouvernement d'Antonin-le-Pieux.

Au reste, même sous ce règne, en réalité moins hostile que les autres, l'Église eut à souffrir des persécutions, qui, pour être locales, n'en furent pas moins sanglantes. Le rescrit de Trajan, que celui d'Hadrien n'avait adouci que durant peu de temps, continuait de porter ses fruits et de faire des martyrs. Comme son prédécesseur, Antonin essaya d'en restreindre les effets, mais sans le retirer. Selon son système, M. Aubé

1, p. 298.

ne le veut pas. « Rien n'est moins conforme à la vraisemblance que le fait d'une protection effective accordée au Christianisme par l'empereur Antonin. » (1) La vraisemblance a sa place dans l'histoire, mais elle ne doit pas se substituer aux textes. Laissons Xiphilin de côté, remontons au delà d'Eusèbe, et adressons-nous à Méliton, évêque de Sardes, presque contemporain. « Votre père, disait-il à Marc-Aurèle, à l'époque où vous partagiez avec lui le soin des affaires publiques, écrivit aux cités pour leur interdire les tumultes populaires contre nous, notamment aux cités de Larisses, de Thessalonique, d'Athènes, enfin à tous les Grecs. » (2) Nous n'avons aucune des lettres dont parle Méliton, et le rescrit qu'on trouve à la suite de celui d'Hadrien, à la fin de l'apologie de saint Justin, n'est pas d'une authenticité inattaquable. On peut admettre avec M. Aubé que nul ne connaît le contenu de ces pièces. Mais il ne doit pas se croire le droit de leur substituer ses propres idées, et les amplifications dans lesquelles se plait sa rhétorique. Les *peut-être*, les *sans doute*, les *probablement*, les *apparemment* n'ont pas une grande valeur en histoire. Dès qu'ils sont au service de tout le monde, nul ne peut s'en prévaloir exclusivement.

Quelle fut l'occasion de ces lettres d'Antonin en faveur des chrétiens? La première apologie de saint Justin prouve qu'au début du règne de cet empereur les chrétiens avaient beaucoup à souffrir. Nouvelle preuve que durant les dernières années d'Hadrien la persécution s'était réveillée. Quelle est la date de la première *apologie* composée par saint Justin et adressée à Antonin? M. Aubé pense que ce fut entre 142

(1) p. 302.

(2) Euseb. IV. 26.

et 150. (1) Cette dernière date doit être repoussée, car les 150 ans dont parle saint Justin, se réduisent, par suite de l'erreur de l'ère dionysienne, comme l'observe M. Waddington, à 146 ans. Ce dernier auteur ne croit pas que l'apologie ait été écrite après 140. On peut voir ses raisons, qu'il est difficile de détruire, dans les *Mémoires de l'académie des Inscriptions et Belles lettres*. (2) Or à cette époque les chrétiens étaient persécutés. Le seul fait de la présentation d'une apologie à l'empereur suffirait à le prouver. On ne prend pas la défense de ceux qui ne sont pas attaqués. Mais l'apologie elle-même le déclare en propres termes. M. Aubé, qui parle beaucoup de la philosophie de saint Justin, en l'exagérant quelque peu, n'a pas vu les passages de l'apologie qui font allusion à la persécution. Saint Justin nie que les chrétiens attendent un royaume terrestre, « et la preuve en est, dit-il, qu'interrogés par vous, nous avouons être chrétiens, quoique nous sachions parfaitement qu'un tel aveu doit être puni de mort. Si nous attendions ce royaume, loin d'avouer que nous sommes chrétiens, nous nous cacherions plutôt afin d'attendre la réalisation de nos espérances. » Et plus loin : « Bien que la mort soit décrétée contre ceux qui enseignent et généralement contre ceux qui confessent le nom du Christ, néanmoins nous l'embrassons et le prêchons partout. » Voilà comment, même sous ce règne, le Christianisme pouvait « fleurir, se développer et s'étendre sans bruit. » Saint Justin dit encore : « Les démons ne peuvent pas persuader aux hommes qu'il n'y a point d'enfer pour le châtiment des méchants, ils ont du moins assez de puissance pour inspirer à ceux-ci

(1) p. 316.
(2) t. XXVI. p. 266.

de la haine contre nous et nous faire mettre à mort. Mais nous ne craignons pas la mort... » (1) Ailleurs, parlant des crimes horribles reprochés aux hérétiques, il dit : « nous ignorons s'ils les commettent, mais nous savons bien qu'ils ne sont ni inquiétés, ni mis à mort par vous, du moins pour leurs opinions. » ce qui veut dire que les Catholiques étaient inquiétés et mis à mort pour leurs croyances. « Seuls, dit-il encore, nous sommes haïs à cause du nom du Christ, et, ne faisant aucun mal, nous sommes mis à mort comme des criminels. » Et dans sa conclusion, « ne condamnez pas à mort des hommes innocents comme des ennemis dangereux. »

Il est donc certain que durant les premières années d'Antonin les chrétiens étaient partout sous le coup de la persécution légale ; les passages qui viennent d'être cités ne permettent pas d'en douter. Et c'est à Rome, que ces choses étaient écrites, à l'empereur et au Sénat qu'elles étaient adressées. Allaient-elles à leur adresse ? Il est difficile de l'affirmer. Cependant, puisqu'il est certain qu'Antonin écrivit des lettres en faveur des chrétiens, il paraît assez naturel qu'elles aient été provoqués par l'apologie de saint Justin, comme celles de Quadrat et d'Aristide avaient fait naître le rescrit d'Hadrien. Pour M. Aubé, l'apologie de saint Justin passa inaperçue (qu'en sait-il ?) et quant aux lettres d'Antonin, il ne s'inquiète pas du tout d'en déterminer l'époque, son système en est quelque peu gêné.

L'effet de ces lettres fut-il plus durable que celui du rescrit d'Hadrien ? On ne saurait le dire. Ce qui est certain, c'est que durant les dernières années du

(1) I Apol. 11, 45, 57, 26, 24.

règne d'Antonin le sang des chrétiens coula comme il avait coulé durant les dernières de son prédécesseur.

Un des plus beaux monuments de l'ère des persécutions, c'est la *Lettre de l'Eglise de Smyrne à celle de Philadelphie*, contenant l'émouvant récit du martyre de saint Polycarpe et de ses compagnons (1). » Il paraît difficile, dit M. Aubé, d'en contester en gros l'authenticité ou tout au moins le fond historique (2). » Il fait remarquer d'abord que les philadelphiens martyrisés à cette occasion, s'étaient présentés d'eux mêmes au tribunal du proconsul, Statius Quadratus. Celui-ci, esprit éclairé, ami du rhéteur Aristide, n'avait pu faire autrement que de sévir contre les chrétiens qui d'eux-mêmes étaient venus s'offrir et provoquer ses arrêts. » (3) Il suffit de faire remarquer que lorsque des chrétiens étaient assez imprudents pour provoquer eux-mêmes le juge, c'est que la persécution était déjà ouverte. On peut dire qu'ils ne provoquaient pas la persécution, mais plutôt que la persécution les provoquait. Mais Polycarpe se présenta-t-il de lui-même ? Ne fut-il pas recherché et traîné devant le tribunal, et puis au supplice par ordre de cet ami éclairé du rhéteur Aristide ? Si, pendant qu'on le conduisait, des misérables chargés de l'arrêter précipitèrent du char ce vieillard de 86 ans, c'est qu'ils étaient « poussés à bout par son obstination et irrités de ne pouvoir le fléchir. » Belle excuse, en vérité ! saint Polycarpe fut jugé par le proconsul, dans le stade même, en présence de la foule tumultueuse.

(1) Ruinart, p. 27, éd. de Vérone.
(2) Page 320.
(3) Page 322.

Ayant refusé de sacrifier, il fut condamné comme chrétien à être brûlé vif. Le feu l'épargna, il fallut le frapper de l'épée, et son sang éteignit le bûcher. Ce sont ces circonstances miraculeuses, qui font dire à M. Aubé que cette *Lettre* est authentique tout au moins pour le fond. M. Waddington a établi que le martyre de saint Polycarpe eut lieu le 23 février 155 (1); pour sauver son système, M. Aubé se livre à de puériles subtilités afin de dégager la responsabilité des agents impériaux. Au fond, rien ne devait se faire sans l'ordre du proconsul, qui pouvait, s'il l'eut voulu, résister aux clameurs de la foule. Il ne tenait qu'à lui de consulter l'empereur, qui, comme M. Waddington l'a démontré, se trouvait alors en Syrie, sur le sort d'un vieillard plus qu'octogénaire, auquel on ne pouvait reprocher aucun crime. Il y a là un acte de barbare persécution, dont M. Aubé s'efforce vainement de décharger l'ami du rhéteur Aristide et l'empereur Antonin.

A Rome même, sous les yeux de cet empereur, les chrétiens étaient persécutés, si, comme cela paraît démontré à M. Aubé, on place à cette époque la seconde apologie de saint Justin. Les faits que relate le courageux apologiste montrent avec quelle brutalité les chrétiens étaient traités par le pouvoir, pour le seul fait d'être chrétiens, et non seulement à Rome, mais partout. « Les scènes tragiques, dit-il, qui se sont passées depuis trois jours, à Rome, sous le préfet de la ville Urbicus, et les actes arbitraires dont les juges se rendent partout coupables envers nous, m'ont contraint de parler. (2) Il s'agit du martyre de

(1) *Mém. de l'acad. des Inscript.* t. XXVI, p. 266.
(2) II *Apol.* 2.

trois chrétiens sommairement condamnés à mort coup sur coup. M. Aubé feint de croire qu'il y a là quelque exagération, car le ton de ce discours « prouve assez clairement que la liberté d'écrire, au moins, était assez large sous les Antonins. » (1) Il ne dit pas qu'alors saint Justin, comme il le déclare lui-même, parlait pour les chrétiens au péril de sa vie. L'apologiste dit encore : « Nous ne serions pas mis à mort et les hommes pervers ne seraient pas plus puissants que nous, s'il n'était résolu que tout homme doit mourir. » (2)

C'est vainement que M. Aubé veut donner le change sur les motifs de cette persécution. « Les magistrats au courant des lois, dit-il, demandaient avant de sévir. des faits précisément qualifiés.... Il est permis de croire que plusieurs parmi ces derniers répugnaient à accepter de vagues griefs dont la monstruosité même faisait soupçonner la fausseté.... De là le règne de l'arbitraire en l'absence de lois précises et de qualifications juridiques. » (3) C'est parler en dépit des textes et des faits. Les chrétiens étaient condamnés à mort simplement comme chrétiens, et les crimes dont le vulgaire imbécile les chargeait n'y étaient pour rien. « *Polycarpe a avoué qu'il était chrétien,* crie le héraut au milieu du stade par ordre du proconsul. Quels crimes reprochait-on aux trois chrétiens condamnés à mort par le préfet de Rome Urbius ? c'est, du reste, ce que prouvent avec évidence les deux apologies de saint Justin placées au début et à la fin du règne d'Antonin-le-Pieux.

(1) Page 336.
(2) II *Apol.* 11.
(3) Page 339.

On doit conclure que durant les premières et les dernières années du règne de cet empereur, sans qu'il y eut de nouveaux édits de persécution, dont aucun historien ne parle, les chrétiens eurent beaucoup à souffrir de l'exécution plus rigoureuse du rescrit de Trajan. Pour M. Aubé la conclusion est que durant ce règne, liberté complète fut laissée aux chrétiens « qui consentaient à se tenir cois, et à se garder de provoquer par des imprudences les colères de la foule. » (1) Ce qui veut dire que si des chrétiens périrent, leur ardeur excessive en fut la cause. C'est la conclusion qu'il avait tirée de son étude de la persécution sous Hadrien.

V.

La mission de laver Marc-Aurèle de la tache de sang chrétien qui déshonore sa mémoire serait de nature, ce semble, à rebuter un critique moins hardi ou moins rompu aux finesses de la rhétorique que M. Aubé. Il a, lui, des moyens qui lui sont propres, et une méthode à laquelle rien ne résiste.

Dès le début de son règne, Marc-Aurèle condamna lui-même à mort la célèbre sainte Félicité et ses sept enfants. Borghesi, (2) et après lui M. De Rossi (3) ont établi solidement l'authenticité de leurs *actes*, et fixé à l'an 162 la date de leur martyre. Décidé d'avance à ne voir, sous Marc-Aurèle, aucune persécution contre les chrétiens, M. Aubé rejette l'authenticité de ces

(1) Page 339.
(2) Lettre à Cavedoni, œuvres complètes, t. VIII.
(3) Bull. d'arch. chrét. 1863, 1872.

actes. « Le récit de la passion de sainte Félicité et de ses fils nous paraît décidément apocryphe. (1) Il croit avoir détruit dans une dissertation placée à la fin du volume, le travail de M. Rossi, et délié le faisceau de preuves qui s'éclairent mutuellement, formé par cet illustre savant. Les peintures chrétiennes de la crypte de saint Janvier, au cimetière de Prétextat, qui, d'après M. De Rossi, ont tous les caractères de la belle époque Antonine, peuvent être attribuées, selon M. Aubé, aux années 220 ou 230. On comprend qu'entre le coup d'œil du premier, exercé par quarante ans d'étude dans les catacombes, et celui du second, obscurci par l'esprit de système au point de commettre une pareille méprise, le choix ne puisse être un instant douteux. L'archéologie rend compte également des supplices infligés séparément à ces martyrs. « Qui croira, dit M. Aubé, que Marc-Aurèle... divise l'exécution et partage les malheureux condamnés en cinq groupes avec des peines différentes pour un même crime. » (2) Mais qui ignore que la même division fut établie entre les martyrs de Lyon durant le même règne ? « *Deinceps ipsorum martyria in varias mortis species divisa sunt.* (3) Toutes les circonstances fournies par les *actes* concordent avec l'histoire et désignent l'année 162, où deux empereurs régnaient ensemble, et Publius Salvius Julianus, comme Borghesi l'a démontré, était préfet de Rome. M. Aubé préfère supposer d'autres époques, où l'empire étant gouverné par deux empereurs, un préfet inconnu aura porté le nom de Publius. Or, selon lui, il n'est

(1) Page 345.
(2) Page 461.
(3) Euseb. v. 1.

pas démontré qu'il n'ait pu en être ainsi, puisque nous ignorons les noms des préfets de ces époques. En attendant que M. Aubé nous ait fait connaître la liste de ces préfets, une sage critique conseille de s'en tenir à la concordance indiquée par les *actes*. Autre difficulté : Dans les actes de sainte Félicité, il s'agit des *Dominorum nostrorum jussa*. Or, « les monuments épigraphiques ne nous la montrent (cette expression) qu'à la fin du second siècle et au commencement du troisième. » On pourrait répondre que l'épigraphie adopte les formules déjà existantes et ne les crée pas. Au reste, l'expression dont il s'agit est certainement plus ancienne que Marc-Aurèle. Il y a dans ces *actes* une circonstance fort curieuse qui se joint à toutes les autres pour en démontrer l'authenticité. Lorsqu'il s'agit du gouvernement commun des deux empereurs, le récit emploie le pluriel, et lorsque Marc-Aurèle agit en personne, le singulier est préféré. Or, on sait qu'à cette époque, Marc-Aurèle était seul à Rome, et son collègue en Orient. Cet usage de parler de Marc-Aurèle seul dut prévaloir, car dans les *actes* de saint Justin, martyrisé l'année suivante, au lieu de *præcepta principum* ou *Dominorum instituta* on trouve *edictum imperatoris*. Et même dans les actes de sainte Félicité on trouve déjà: *Dominus noster imperator Antoninus jussit ut diis omnipotentibus immoletis*. (1) Les deux récits peuvent donc se rapporter fort bien à la même époque, quoiqu'en pense M. Aubé.

Ici, comme partout en histoire, il faut tenir compte de la réunion de toutes les circonstances, de tous les éléments de preuve qui concentrent leur lumière sur

1 Ruinart, p. 23, édit. de Vérone.

un point précis et en déterminent le caractère, l'existence et la date. M. Aubé se flatte d'avoir délié le faisceau de preuves formé par M. De Rossi, oui, mais en violant un principe élémentaire de critique historique. Dans un procès, le juge doit contrôler et éclairer les unes par les autres les dépositions des témoins. Il n'arrivera jamais à la vérité s'il les isole et les considère séparément. C'est ce dernier procédé qu'emploie plus volontiers M. Aubé.

Saint Justin et ses compagnons souffrirent le martyre l'année suivante. Leurs *actes*, dont M. Aubé reconnaît à peu près l'authenticité, mentionnent un *edictum imperatoris* contre les chrétiens. Mais selon lui, cet édit ne serait autre que l'édit de Trajan. Remarquons d'abord que Trajan donna un *rescrit* et non pas un *édit*, un préfet n'aurait pas fait une telle confusion. Ensuite, si dans les actes de saint Justin on avait voulu faire allusion à cet empereur, on aurait dit *edictum divi imperatoris*. Il est donc certain, d'après les actes de sainte Félicité et de saint Justin, que Marc-Aurèle, au début de son règne, publia un édit de persécution. M. Aubé s'arme du silence de Tertullien pour le rejeter. Tertullien dont la phrase, du reste, est, à cet égard, assez obscure, était enchaîné par le système de défense qu'il avait adopté, et qui est loin d'être vrai, et son silence ne peut avoir une grande valeur. (1) Dans l'interrogatoire, le juge demande à Justin en quel lieu les chrétiens se réunissent et où il tient lui-même son école. La réponse

(1) Voici cette phrase : *qui sicut non palam ab ejusmodi hominibus (christianis) pœnam dimovit, ita alio modo palam dispersit, adjecta etiam accusatoribus damnatione, et quidem tetriore.* (*Apol.* v.) et cela après le danger auquel son armée avait échappé.

évasive qu'il fait à la première question, révèle une situation pleine de périls, où les chrétiens étaient réduits à se cacher pour échapper aux perquisitions. Comment expliquer que durant les premières annees de Marc-Aurèle l'application du rescrit de Trajan fut devenue si rigoureuse, et que même sa teneur fut dépassée, s'il n'y avait pas un édit nouveau ?

Selon son habitude ou son système, M. Aubé insinue ici encore que si quelques chrétiens périrent ce fut leur faute. « Combien alors parmi les chrétiens se souciaient peu de la patrie romaine ! Les maux qui frappaient l'empire, n'était-ce pas la vengeance du Seigneur et les signes avant-coureurs du jour attendu ? » (1) Puis, ce sont des exaltés qui creusent entre le christianisme et le monde profane un abîme véritable. C'est l'ardente colère dont l'apocalypse déborde, qui se réveillait à l'époque des Antonins. Alors, « si d'effroyables malheurs viennent fondre sur l'empire, est-il étonnant que quelques explosions de fanatisme populaire se soient produites ça et là contre les chrétiens, dont l'isolement et l'indifférence apparente en ces circonstances pouvaient être considérés comme une insulte à la douleur commune. On cite entre autres l'exécution de Sagaris, évêque Laodicée, en Phrygie, par les ordres du proconsul d'Asie, Servilius. » (2) C'était en 166. M. Aubé a-t-il des preuves de ces prétendues provocations des chrétiens? aucune. Tout cela est imaginé pour excuser la conduite et les ordres sanguinaires de Servilius. Ajoutons le martyre, vers la même époque, de l'évêque

(1) Page 356.
(2) Page 363.

Thraseas, que quelques auteurs ont cru successeur de saint Polycarpe, et dont M. Aubé ne dit rien. (1)

Qu'à la suite du désastre auquel son armée échappa dans les montagnes des Quades, en 174, Marc-Aurèle se soit montré favorable aux chrétiens, Tertullien l'affirme et on peut l'admettre. Toujours est-il certain, que cette faveur ne dura pas, et que les dernières de ce règne furent marquées par un redoublement de cruauté contre les disciples de l'Evangile. Aussi, de toutes parts des apologistes se lèvent pour la défense des persécutés ; on sent que l'épouvante est partout. M. Aubé se sert de ces apologies pour prouver contre Tertullien que Marc-Aurèle ne publia pas d'édit en faveur des chrétiens. La preuve n'est pas péremptoire, car l'édit pouvait être remplacé par un autre ou laissé à l'état de lettre morte. Mais ce qui n'est pas douteux, et ce que M. Aubé repousse de toutes les ressources de son inépuisable rhétorique, c'est la persécution elle-même. Mais pourquoi donc toutes ces apologies? Du reste, les preuves de cette persécution ne manqnent pas, bien que M. Aubé n'en dise pas un mot. Et d'ailleurs, il prend ses précautions. Tout s'explique selon lui par la faiblesse de Marc-Aurèle, qui n'était qu'un rêveur humanitaire, oublieux des devoirs les plus élémentaires de son métier d'empereur, sous le gouvernement duquel chacun faisait à peu près ce qu'il voulait dans la maison du maître comme dans les provinces. « La machine administrative allait à l'abandon. » (2) On a pensé que la philosophie stoïcienne qu'il avait embrassée l'avait porté à persécuter les chrétiens. M. Aubé prétend qu'il n'en est

(1) Euseb. iv, 24, Polycrat. *Epist. ad* Vict. apud Euseb. v. 24.
(2) Page 373.

rien, et que Marc-Aurèle « était indifférent en matière religieuse. » M. Duruy pense, au contraire, que la philosophie avait fait de lui « un païen d'une espèce particulière, mais un païen qui restait convaincu et très dévôt; de plus, il était prince, et le fond de sa morale étant la soumission de l'individu aux lois de la raison, le fond de sa politique fut la soumission du citoyen aux lois de l'Etat. » (1) Le Marc-Aurèle de M. Aubé ne fait pas grand honneur à la philosophie qui le forma, et dont il est resté une des gloires. Toutefois, cette mollesse de caractère, cette insouciance des affaires de l'Etat, indigne d'un prince, ne l'excusent pas de s'être laissé dominer par ses flatteurs et tromper par ses agents, et la responsabilité du sang versé sous son règne lui reste tout entière. Du reste, il était parfaitement au courant de la persécution, et nous verrons son rescrit à son légat à Lyon. Dans ses *Pensées*, il parle de « l'opiniatreté des chrétiens qui cherchent la mort avec un faste tragique. » (2) Ces quelques mots révèlent la haine et l'espèce de jalousie dont il était animé à l'égard des chrétiens.

Voici des textes et des faits qui établissent nettement la persécution. « A l'époque où Eleuthère succéda à Soter, dans l'église de Rome, la dix-septième année du règne de l'empereur Marc-Antonin Vère, la persécution suscitée contre nous par la populace des villes, dans quelques provinces de l'empire, devint plus violente, et une multitude innombrable de martyrs brilla d'un grand éclat dans le monde entier. On peut s'en faire une idée par ce qui se passa chez une

(1) *Hist. des Rom.* t. IV, p. 174.
(2) L. XI. 3.

seule nation. » (1) Eusèbe fait allusion aux supplices effroyables dont les martyrs de Lyon furent les glorieuses victimes. Après en avoir donné le récit, il conclut par ces paroles : « Voilà ce qui arriva durant le règne de cet empereur (Marc-Aurèle) aux églises du Christ. On peut voir par là ce qui eut lieu dans les autres provinces » M. Aubé, naturellement ne dit pas un mot de ce texte, qui jette une lueur si lugubre sur les dernières années du règne de cet empereur philosophe.

L'Asie fut particulièrement éprouvée par cette persécution. Deux apologistes élevèrent la voix en faveur des chétiens, et, à l'exemple de leurs devanciers, s'adressèrent directement à l'empereur. Il ne nous reste rien de l'œuvre d'Apollinaire, évêque d'Hiéraple. (2) De l'apologie de saint Méliton, évêque de Sardes, nous n'avons que quelques fragments conservés par Eusèbe. « Ce qui se passe maintenant, dit-il, ne s'était vraiment jamais vu. Les gens de bien, grâce aux décrets récemment publiés contre eux en Asie, sont en proie à la persécution. Des délateurs impudents et avides du bien d'autrui profitent de ces ordonnances pour voler ouvertement, et dépouiller de nuit et de jour des hommes qui n'ont commis aucun crime. Si ces choses se font par ordre, soit; elles sont régulières, car il est impossible qu'un prince juste prescrive ce qui est injuste. Quant à nous, nous recevons joyeusement la récompense d'une telle mort. » Saint Méliton conjure Marc-Aurèle d'ordonner une enquête sérieuse sur la conduite des chrétiens. C'était demander beaucoup trop à un empereur païen.

(1) Euseb. v. 1-2.
(2) Euseb. iv, 27.

s'appela-t-il Marc-Aurèle. Il dit ensuite : « Si cet édit tout à fait inouï, et qu'on n'aurait pas dû publier même contre des ennemis barbares, n'émane pas de vous, ne nous laissez pas plus longtemps, nous vous en prions, exposés à un brigandage public de cette nature. » (1) Qu'on était loin du rescrit de Trajan! Quel était cet édit tout à fait inouï, dont parle Méliton ? Les persécuteurs agissaient-ils sans ordre ? N'est-ce pas par égard pour l'empereur que Méliton emploie la forme dubitative?

La persécution sévissait également en Syrie, dans ce vaste pays qui, au IVe siècle, forma le diocèse d'Orient. Eusèbe nous apprend que Bardesane prit la défense des chrétiens persécutés, et écrivit à cet effet plusieurs ouvrages en langue syriaque. (2)

La *Légation* d'Athénagore, composée très probablement à Athènes, nous montre la persécution en pleine vigueur dans la Grèce. « Dans votre empire, dit le philosophe chrétien aux empereurs Marc-Aurèle et Commode, il y a une grande variété d'usages et de lois que chacun peut suivre sans avoir à craindre la loi ou le tribunal. Mais nous qui sommes chrétiens et ne faisons aucun mal, vous nous laissez proscrire, emprisonner, persécuter par une foule de gens qui nous font la guerre uniquement à cause de notre nom. » Il dit encore : « Nous vous conjurons de vous occuper de nous, afin que nous ne soyons pas plus longtemps immolés par nos dénonciateurs. » (3) Et ailleurs : « L'honneur d'hommes innocents est outragé, et il y a une telle multitude de calomniateurs que les

(1) Eusèb. IV, 26.
(2) Eusèb. IV, 30.
(3) *Légat.* 1-2, 1.

proconsuls et les préfets que vous envoyez dans les provinces ne suffisent plus à instruire les procès. (1) Les chrétiens étaient donc persécutés dans tout l'Orient. En Occident leur situation n'était pas meilleure.

Saint Denys, évêque de Corinthe, écrivant aux romains durant le pontificat du pape Soter, qui gouverna l'Église de 168 à 176, loue leur charité traditionnelle et ajoute: « Et maintenant même vous soulagez la misère d'une foule d'indigents, et vous fournissez tout ce qui est nécessaire à nos frères condamnés aux travaux des mines. Votre bienheureux évêque Soter ne se contente pas de conserver la tradition de cette charité, il veut encore l'augmenter. » (2) D'après ce passage, ces malheureux chrétiens devaient être fort nombreux. Or, le livre des *Philosophumena* nous apprend que durant les premières années du règne de Commode, il y avait en Sardaigne des chrétiens condamnés aux mines. Il est bien clair que ces condamnations avaient été prononcées sous Marc-Aurèle, du moins en grande partie, d'après le texte de Denys de Corinthe. (3)

Conçoit-on que dans une *histoire des persécutions de l'Eglise*, M. Aubé n'ait point parlé des faits qui viennent d'être signalés? Croit-il, en jetant le voile du silence sur les faits et les témoignages, les faire oublier ou les détruire ?

Mais il y eut à Rome, sous le règne de Marc-Aurèle, de nombreuses condamnations de chrétiens à mort. M. De Rossi a prouvé que la célèbre vierge

(1) Apud Ruinart, præf. III, 40.
(2) Eusèb. IV, 23.
(3) *Philosophumena*, IX. 12.

sainte Cécile et ses compagnons furent condamnés et exécutés comme chrétiens durant cette persécution. On peut voir ses preuves historiques et archéologiques, que le parti pris peut seul repousser, dans la *Roma sotteranea*, t. II, L. I. c. 8. 23. 24. — L. II. 1-2, 15. — *Bulletin d'arch. chrét.* 1872. Voici sa conclusion : « Les plus soigneuses recherches m'ont persuadé que la célèbre martyre (sainte Cécile) vécut sous Marc-Aurèle, fut martyrisée sous cet empereur, et fut ensevelie dans les hypogées de sa famille, qui n'avaient pas encore de nom ecclésiastique. » Près d'elle, dans ces hypogées, continue M. De Rossi, furent ensevelis dans des polyandres une foule de martyrs, victimes de la persécution de Marc-Aurèle. (1) On pense bien que M. Aubé n'admet pas ces faits; aussi n'en dit-il pas un mot. Sa critique n'est pas aussi serrée quand il s'agit de faits qui favorisent son système. Mais il parle longuement des martyrs de Lyon, non sans défigurer quelque peu ces scènes qui sont au nombre des plus belles que l'antiquité chrétienne nous ait laissées.

« Un groupe de chrétiens seulement, dit-il, avait été arrêté, ou plus probablement, après s'être concertés, préparés, fortifiés et, si l'on peut dire, armés d'avance pour le combat et l'épreuve publique, s'étaient livrés. » (2) Cette assertion est gratuite ; le texte ne dit rien de pareil. Et de ceux qui furent arrêtés pour remplacer les apostats, il dit encore : « il semble qu'ils se soient offerts d'eux-mêmes au martyre. » Le contexte s'oppose à cette explication. Il y a plus: le même terme est employé pour exprimer l'arrestation

(1) *Roma Sotter*, t. II, L. II. épilog.

(2) Page 381.

de ces chretiens et celle des esclaves païens destinés à être torturés. (1) Dira-t-on que ces derniers s'étaient offerts d'eux-mêmes ? Apprenant qu'il y avait parmi les chrétiens arrêtés un citoyen romain, le légat consulta l'empereur. Nous ignorons absolument le contenu de sa lettre. Mais M. Aubé lui prête ses idées et prétend rétablir pour le fond le document qui nous manque. Ce qui le préoccupe, c'est d'expliquer la réponse cruelle de l'empereur : « Que ceux qui confessent être chrétiens périssent par le glaive, que ceux qui abjurent soient renvoyés libres. » Voilà le rescrit de cet empereur, qui selon M. Aubé, est « un des plus humains et un des plus doux que Rome et peut-être le monde, ait connu. » (2) Toute la persécution de Marc-Aurèle est dans ce rescrit, qui nous révèle sa pensée et sa politique à l'égard des chrétiens. C'est un renouvellement avec aggravation et sans les garanties qu'il offrait. du rescrit de Trajan, dont l'application était rigoureusement imposée.

La Gaule eut à cette époque d'autres martyrs. Après le rescrit de Marc-Aurèle le contraire serait étonnant. M. Aubé ne les admet pas sous prétexte que leurs actes sont d'une époque postérieure Il semble que la mission de la critique devrait être de démêler dans les *actes* des martyrs, comme dans les martyrologes, le fond de vérité qu'ils renferment. C'est à quoi s'est appliqué M. Le Blant dans son beau travail sur les *Actes des Martyrs*. M. Aubé n'entend pas ainsi la critique ; pour lui, elle doit être un instrument de démolition.

Quelques jours après la mort de Marc-Aurèle, la

(1) Συνελαμβάνοντο, ne peut pas signifier : Ils s'offraient.
(2) *Du martyre de sainte Félicité.*

vive impulsion qu'il avait donnée à la persécution arrivait en Afrique, et arrosait cette terre de sang chrétien. (1)

Comment expliquer ce caractère d'universalité qu'il n'est pas possible d'enlever à la persécution de Marc-Aurèle ? Pour n'avoir pas à répondre a cette difficulté, M. Aubé la supprime. Il résume ainsi cette persécution : « Çà et là, à Rome et dans les provinces, pendant ce règne de dix-neuf ans, quelques chrétiens, en petit nombre, furent frappés, non par suite d'un édit promulgué partout et rigoureusement exécuté, mais tumultuairement, par des coups de fureur et de caprice. » (2) C'est un procédé d'une grande simplicité, mais dont ne se contentent pas ceux qui veulent se rendre un compte exact des événements. Mettre en avant les accusations dont les chretiens étaient chargés d'un bout à l'autre de l'empire, c'est ne rien dire du tout, car elles étaient dans la bouche des païens depuis plus d'un siècle. Il n'y a qu'une explication acceptable : Il faut que l'impulsion soit partie de Rome, de l'empereur lui-même, soit par un édit, comme saint Méliton le fait entendre, soit par des rescrits du genre de celui de Lyon, soit par la volonte exprimée verbalement, de presser l'exécution du rescrit de Trajan, de l'aggraver même.

La conclusion de ces longues pages sera courte ; elle est déjà dans l'esprit du lecteur. Selon M. Aubé, les persécutions se réduisent jusqu'à la fin des Antonins, à quelques accidents à peu près sans gravité, à quelques tumultes populaires, presque toujours provoqués par l'ardeur et les imprudences des chrétiens

(1) *Act. martyr. Scillitan.*
(2) Page 388.

eux-mêmes, et par cela même le nombre des martyrs vrais et constatés est insignifiant. Pour établir cette théorie qui procède non de l'étude consciencieuse de l'histoire, mais de préoccupations d'un autre ordre, on s'est joué de toutes les règles de la critique, que la fantaisie, l'arbitraire, l'imagination, les amplifications de rhétorique ont remplacées. Or, l'histoire étudiée aux sources mêmes, éclairée par la vraie critique, nous montre le christianisme persécuté même sous les meilleurs empereurs, et le nombre des martyrs immense, bien que très peu nous soient connus. On voit dès lors ce que devient l'assertion que durant les deux premiers siècles la foi chrétienne a pu grandir et s'étendre à peu près sans obstacle.

Dom Louis L'EVÊQUE.
O. S. B.

QUESTIONS CANONICO-LITURGIQUES

On nous adresse avec prière d'y répondre deux questions canonico-liturgiques.

PREMIÈRE QUESTION

A quel moment doit être encensé un Vicaire-général assistant à la Messe ou aux Vêpres pontificales célébrées par l'Évêque diocésain?

Pour répondre d'une manière complète à cette question, il serait nécessaire de savoir dans quel costume le Vicaire général assiste soit à la Messe, soit aux Vêpres pontificales. Il peut assister, en effet, soit en habit canonial, supposé qu'il soit en même temps chanoine et vicaire général, soit en habit vicarial, c'est-à-dire en soutane et en manteau long, soit enfin avec le costume prélatice, si ce Vicaire général est aussi Protonotaire ou Prélat domestique.

Dans la première hypothèse, le Vicaire général occupera comme Chanoine la stalle que lui assigne la date de sa promotion, et ne jouira d'aucun privilège particulier; dans ces conditions, il sera encensé à son rang et du même nombre de coups que les autres Chanoines.

Dans la deuxième hypothèse, le Vicaire général présent en habit vicarial aura la préséance sur tous les autres Chanoines non revêtus d'ornements (chape, chasuble, dalmatique); il sera donc encensé avant ces derniers. Nous n'insistons pas sur ces deux points;

tout ce qu'on vient de dire a été réglé par de nombreux décrets de la congrégation des rites, cités déjà plusieurs fois dans cette Revue. (Voy. tom. X, p. 326; tom. XX, p. 456; tom. XXIX, p. 441, de Herdt, *Praxis capitularis*, cap. XI, § 6; Bouix, *De Capitulis*, p. 553, Ferraris, v° *Vicarius generalis*, art. III, n. 7.) Les auteurs sont d'ailleurs unanimes. Il n'y aurait exception que dans le cas d'une coutume immémoriale, approuvée par l'autorité compétente. Le célèbre canoniste Schmalzgrueber (*Jus ecclesiasticum universum*, tit. *De majoritate et obedientia*, n. 8) en cite un exemple pour l'Allemagne, et M. l'abbé Grandclaude, un autre pour l'Italie (voir cette Revue, tom. XXIX, p. 442).

Passons à la troisième hypothèse où il s'agit d'un Vicaire général appartenant à quelque collège prélatice, et assistant à l'office pontifical dans le costume particulier auquel il a droit. Ce dernier détail n'est pas sans importance; car, si le Vicaire général dont il s'agit assistait à l'office pontifical non revêtu du costume prélatice, il n'aurait droit à aucune distinction honorifique comme Prélat; il ne serait, par conséquent, encensé qu'après les Chanoines revêtus d'ornements (S. C. R. 23 janv. 1700, *Urbinaten*, ad 6) (1). Que si le même Vicaire général assiste à l'office avec son costume de Prélat, on doit l'encenser aussitôt après le Prêtre et les diacres assistants au trône. Ceux-ci, en effet, d'après le Cérémonial des Évêques, l. III, c. 5, n° 1, et une décision qui se trouve dans la collection de Pittonius, n° 201, sont censés former avec l'Évêque célébrant un corps moral et sont encensés aussitôt après lui.

Pour prouver la proposition formulée tout à l'heure, nous aurons recours à la congrégation du concile, puis au témoignage des auteurs. Enfin, nous verrons

(1) Voy. de Herdt. Praxis pontific., t. 1, n. 235.

s'il est possible de citer sur cette matière quelque décret de la congrégation des rites.

1° Congrégation du concile. — Le 16 septembre 1649, à une demande adressée par Mgr l'Évêque de Périgueux, elle répondit : « *Vicarium generalem habere debere locum ante canonicos..., si non sint parati.* » Cette décision, remarque Benoît XIV (*De Synodo diœcesana*, l. III, c. 10, n° 4), après l'avoir citée, ne vise point le cas où le Vicaire général serait en même temps Prélat et assisterait à l'office revêtu de ses insignes; alors, en effet, d'après d'autres décisions de la même congrégation, le Vicaire général aurait le pas sur tous les Chanoines parés, sauf ceux qui assistent l'Évêque célébrant : « *Quæ tamen decisio est intelligenda, nisi Vicarius sit indutus habitu prælatitio, rochetto videlicet et mantelletta, juxta alias ejusdem S. congregationis declarationes.* » Remarquons que Benoît XIV fut pendant longtemps secrétaire de la congrégation du concile, et qu'il pouvait, par conséquent, prendre facilement connaissance de ses décisions dans les Registres originaux qui n'existaient alors qu'à l'état de manuscrit. Ajoutons aussi, pour éviter toute méprise, que par habit prélatice, il faut entendre ici le rochet, puis la soutane violette à queue et le mantelet violet, d'où il résulte que les Protonotaires, qui n'ont droit qu'à la soutane noire sans queue, au mantelet noir et au rochet, ne jouiraient pas du privilège dont il s'agit, quand bien même ils seraient Vicaires généraux (*Analecta*, 3e série, p. 731 : *Moroni*, *Dizionario*, t. 56, p. 26).

2° Le témoignage des auteurs. — Tous ceux qui ont examiné la difficulté qui nous occupe l'ont tranchée comme nous. A Benoît XIV déjà cité nous pouvons ajouter de Herdt, *Praxis pontificalis*, t. 1, n° 190, et *Praxis capitularis*, p. 116, Ferraris, v° *Concilium*, art. III, n° 115; Craisson, *Manuale*, n° 629; aucun auteur, à notre connaissance, ne dit le contraire. La

réponse que nous avons cru devoir donner à la question posée ci-dessus paraît donc suffisamment prouvée, et nous pourrions passer tout de suite à la deuxième question, s'il ne nous paraissait utile de répondre à une difficulté qu'on pourrait tirer de certains décrets de la congrégation des Rites (1).

Plusieurs réponses, en effet, de cette congrégation concernent les Vicaires généraux Protonotaires assistant aux offices pontificaux. Mais aucune d'elles, croyons-nous, n'est opposée à ce que nous venons de dire. Pour bien comprendre cette observation, il faut se rappeler : 1° Qu'il y a trois classes de Protonotaires, les participants, les non participants ou *ad instar*, appelés aussi quelquefois honoraires, enfin, les Protonotaires titulaires, appelés aussi quelquefois honoraires et non participants; 2° Que les Protonotaires des deux premières classes ont seuls droit à la soutane violette à queue et seuls sont Prélats proprement dits, tandis que les Protonotaires titulaires, ou de la troisième classe, ne portant que la soutane noire sans queue, ne sont appelés Prélats qu'improprement et *lato sensu* (*Analecta*, 3e série, p. 731, M. l'abbé Renaud dans cette Revue, XVI, 442, 444, Moroni, *Dizionario di erudizione*. etc., LVI, 24, etc.) Ceci posé, nous disons que de tous les décrets auxquels nous faisions allusion tout à l'heure, aucun ne s'occupe d'un Vicaire général assistant en habit prélatice proprement dit. Au contraire, il n'est jamais question dans ces décrets que des Protonotaires de troisième classe, ou titulaires, ou encore *non participants*. Il était bon de rappeler aussi cette dernière désignation; car, parmi les décrets dont il s'agit, il en est deux ou trois relatifs à des Vicaires généraux *de*

(1) Ces décrets sont les suivants, 15 mars 1608, *Alexandrina*, ad 2; 26 novembre 1678, *Hydruntina*; 30 juillet 1689, *Iselana*; 20 juin 1665, *Trojana*; 23 janvier 1700, *Urbinat*. ad 6.

numero non participantium. Le lecteur distrait pourrait croire d'abord qu'il s'agit ici d'un Protonotaire *ad instar*, tandis qu'un examen plus attentif montrera qu'il n'est question que d'un Protonotaire titulaire ou de la troisiéme classe. Pour se convaincre de la justesse de cette observation, il suffira de remarquer que dans ces décrets, on attribue aux chapitres la préséance sur les Protonotaires même Vicaires-généraux dont il est question dans le *postulatum*. Or, il est certain qu'un Protonotaire *ad instar*, même non Vicaire général, a la préséance non-seulement sur les Chanoines pris isolément, mais aussi sur les Chanoines assistant en corps à un office (1). Nous renvoyons pour les preuves à un article de M. l'abbé Renaud publié dans cette Revue (XVI, 349, 345) (2). Donc les décrets dont il s'agit ne sauraient pas être opposés. Il faut en dire autant de ceux où le Vicaire général est appelé simplement Protonotaire ; car, en comparant ces décrets avec d'autres, on verra que lorsque la Congrégation emploie tout court l'expression de *Protonotaire*, elle entend parler des Protonotaires de 3e classe (voy. les décrets suivants : 2 août 1659, *Sarranen* ; 28 février 1660, *Isernien* ; 19 novembre 1611, *Asculana* ; 7 août 1622, *Meliten;* 17 juin 1670, *Vercellens*; 20 juin 1629, *Melphiten*). — Dans ces décrets aussi, il est évident qu'il ne s'agit que des Protonotaires de 3e classe, par conséquent, de Prélats seulement *lato sensu*, puisqu'on ne leur attribue la préséance que sur les Chanoines considérés isolément. Enfin, quand la

(1) Aujourd'hui, ceci ne serait plus vrai : depuis le décret du 29 août 1872, les Chanoines agissant capitulairement ont la préséance sur les Protonotaires de deuxième et de troisième classe ; on remarquera cependant que dans ce décret : il n'est point question des Protonotaires qui seraient aussi Vicaires généraux

(2) Aux auteurs que M. l'abbé Renaud cite en faveur de cette cette opinion, il faut ajouter De Herdt, *Praxis pontificalis*, t. 1, n° 190.

congrégation s'occupe des Protonotaires *ad instar*, ou de la 2e classe, le texte du *postulatum* ou de la réponse l'indique suffisamment, en spécifiant que les Protonotaires dont il s'agit portent la soutane violette (voy. les décrets du 14 janvier 1612, *Panormitana*; 11 décembre 1627, *Burgi S Dominici*; 12 janvier 1636, *Justinopolitana*; 3 avril 1677, *Ariminen.*)

De ces diverses considérations, qu'il serait facile, mais qu'il est inutile de prolonger, nous sommes en droit de conclure que la congrégation des Rites n'a aucun décret, ni pour ni contre notre thèse, et qu'en conséquence celle-ci est suffisamment démontrée par les décisions de la congrégation du concile et par l'enseignement unanime des auteurs. Il est vrai que le décret du 29 août 1872 a diminué les droits des Protonotaires *ad instar* en ce qui concerne la préséance : aujourd'hui, et d'après ce décret, ces Prélats n'ont plus la préséance sur les Chanoines que lorsque ceux-ci sont considérés isolément ; mais ceci ne touche en rien aux droits des Protonotaires ou autres Prélats qui sont en même temps Vicaires généraux ; le décret de 1872 ne peut leur être appliqué, puisqu'il ne s'occupe que des Protonotaires *ad instar* qui ne sont pas Vicaires généraux. C'est pourquoi De Herdt, en indiquant à la fin du tome II, p. 564 du *Praxis pontificalis* les modifications que le décret dont il s'agit le forçait à introduire dans le tome I, n° 190 de son ouvrage, imprimé déjà à l'époque de la publication de ce nouveau document, laisse intact ce qu'il avait écrit sur les honneurs dus aux Vicaires généraux qui sont en même temps Prélats et qui assistent aux offices pontificaux en costume prélatice ; et, plus tard, en 1881, longtemps après la publication du décret, lorsque le même auteur publia le *Praxis capitularis*, il reproduisit, chap. XI, § 6, la doctrine du *Praxis pontificalis* sur les droits honorifiques dus aux Vicaires généraux qui sont en même temps membres de la

prélature. Nous pensons que jusqu'à nouvel ordre on peut s'en tenir exactement à la doctrine de ce savant liturgiste.

DEUXIÈME QUESTION

A quel moment doit être encensé un Évêque élu, non encore consacré, assistant à la Messe ou aux Vêpres pontificales présidées par l'Évêque diocésain?

En droit, et bien que l'usage soit contraire, le Prêtre préconisé comme Évêque, mais non encore sacré, ne peut prendre le titre d'Évêque, mais seulement d'Élu (*Electus*): c'est son titre officiel. C'est ainsi qu'il est désigné dans le chapitre premier du Cérémonial de l'Évêque et dans diverses décrétales (cap. *Tam litteris*, de Testibus; *Tua super*, de his quo fiunt à Prælato, etc.). Les auteurs ne s'expriment pas autrement (voy. Hallier, de Sacris electionibus, p. 2, s. 7, c. 2, art. 3, n° 13; Catalan, *Pontificale romanum*, etc., tit. 13, § 52, n° 1; Fagnan, cap. *Quod nonnullis*, de Privilegiis, n° 23). Autrefois, les simples fidèles eux-mêmes connaissaient cette règle; à l'entrée solennelle de l'Évêque préconisé, mais non encore sacré, on l'appelait seulement Monseigneur l'Élu (*Analecta*), 13e série, p. 235). Mais quoique non sacré, l'Élu, s'il a pris possession canonique, possède tout le pouvoir juridictionel; il a donc droit de ce chef au titre et au rang de Prélat, au moins dans la même proportion que les Prélats dits *nullius* possédant un territoire séparé (Hallier, loc. cit. Fagnan, cap. *Bonæ memoriæ*, de Postulaturie prælatorum, n° 77). Aussi, les chapitres du droit indiqués plus haut donnent-ils constamment le titre de Prélat à l'Élu non encore consacré. En ce qui concerne la préséance et les autres dis-

tinctions honorifiques, l'Élu devra donc être traité comme un véritable Prélat. Ainsi, il sera encensé et recevra la paix aussitôt après le Prêtre et les diacres assistants. On ne peut lui accorder plus; car, on ne fait pas davantage en faveur d'un Évêque consacré, qui serait membre du chapitre et se trouverait présent à un office pontifical (S. C. R. 10 avril 1728, *Asculana*, ad 8 ; de Herdt, *Praxis capitularis*, cap. 10, § 3) ; on ne peut d'ailleurs lui accorder moins qu'à un Abbé ou autre Prélat *nullius*, ou à un Vicaire général qui serait en même temps Prélat.

Il serait, du reste, superflu de remarquer que l'Élu ne peut jouir des distinctions dont il s'agit qu'à la condition d'être présent à l'office pontifical en costume prélatice. Ceci est, d'abord, ce semble, de droit naturel. Un général en costume civil ne s'avisera jamais de réclamer les honneurs militaires dus à son grade ; un magistrat n'oserait siéger dans un tribunal, s'il ne portait la toge, etc. De plus, c'est une règle de droit positif. Nous avons vu, en répondant à la première question, qu'un Vicaire général Protonotaire ne devait pas recevoir les honneurs dus à la prélature, s'il assistait seulement en habit canonial ou vicarial. Ainsi doit-il en être de l'Élu ; pour qu'il puisse exiger les distinctions honorifiques réservées aux Prélats proprement dits, il devra assister aux offices pontificaux avec les insignes particuliers qui lui sont attribués par le cérémonial des Évêques (l. 1, c. 1, n° 1, 2, 3).

Un Professeur de Droit Canon.

BIBLIOGRAPHIE

The Metaphysics of the School by TH. HARPER S. J. London. Maxmillan and Co. 1884. 3 vol.-8°.

L'espace nous manque pour donner un Compte-rendu détaillé et motivé de cet ouvrage qui marquera dans l'histoire de la philosophie, nous voulons simplement le signaler à l'attention des lecteurs. On peut le comparer aux *Disputationes Metaphysicae* de Suarez sauf la différence de méthode et l'avantage du livre anglais de mettre les doctrines metaphysiques en rapport avec les conclusions des sciences naturelles. L'auteur poursuit le double but d'exposer et de justifier la métaphysique chrétienne et de montrer que ses doctrines s'accordent en plusieurs points importants avec les faits et les lois constatés par les sciences expérimentales. Il a écrit un commentaire magistral sur l'Encyclique de Léon XIII qui sans dissimuler les défants de la philosophie scolastique met en lumière sa haute valeur sur le terrain des premiers principes et son utilité dans la réfutation des erreurs contemporaines.

La tâche de l'auteur n'était pas facile: pour la mener à bonne fin il fallait une force intellectuelle extraordinaire, un travail opiniâtre et persévérant une étude sérieuse et suivie des œuvres de saint Thomas, une vaste érudition, une connaissance parfaite de la langue anglaise. Donner une forme moderne à la métaphysique des anciens, présenter au lecteur ses théories abstraites dans un langage classique intelligible à tous, les défendre contre les attaques de l'ignorance, du préjugé, du

dédain, tel est le plan du R. P. Harper. Il l'a exécuté avec un succès complet ; témoin les éloges que lui décernent les Revues anglaises les plus accréditées. A force d'étude et de méditation il s'est familiarisé avec la Métaphysique de l'Ecole au point de rendre accessibles à tout lecteur instruit les questions les plus abstraites et les plus ardues. De là la clarté et l'exactitude de ses définitions, l'ordre et la méthode de ses explications, la force de ses démonstrations qui le mettent au premier rang des métaphysiciens modernes. Dans sa préface il renonce à l'originalité, il ne désire remplir que les modestes fonctions d'un interprète ou commentateur. Ses doctrines et leurs arguments se retrouvent, il est vrai, chez les grands scolastiques, mais le fond et la forme donnent à l'ouvrage un caractère propre qui en fait une Métaphysique appropriée aux besoins de notre époque. Il prouve une fois de plus combien on se trompait lorsqu'on accusait le Souverain Pontife d'arrêter l'essor de la pensée, d'entraver la marche du progrès parce qu'il recommandait aux catholiques le retour à la philosophie chrétienne. La réhabilitation scientifique de la métaphysique d'autrefois, telle que la comprend le P. Harper, ne peut exercer qu'une influence heureuse sur les sciences naturelles, qui malgré leurs progrès prodigieux et incessants resteront incomplètes tant qu'elles s'obstinent à repousser les lumières et l'appui de la métaphysique.

A quelque école qu'on appartienne on doit admirer l'érudition vaste et profonde, la clarté et la vigueur des démonstrations, l'élévation des pensées, le ton calme et courtois, le style sévère et élégant qui distinguent les savantes discussions.

L'auteur tout en professant une haute estime pour les penseurs du moyen-âge est loin d'accepter sans contrôle toutes leurs doctrines. Sa critique sépare nettement les conclusions certaines des opinions plus ou moins probables, les théories démontrées des asser-

tions gratuites, les thèses des hypothèses; il ne cache aucun défaut des anciens et repousse impitoyablement toute explication contraire aux faits ou incompatible avec les conclusions des sciences expérimentales. Ses doctrines ne s'appuient pas sur l'autorité d'un nom célèbre, mais sur des raisons philosophiques auxquelles il sera difficile de répondre.

Ce chef d'œuvre qui tient incontestablement le premier rang parmi les publications philosophiques de notre époque n'est pas destiné aux commençants et ne pourra guerre entrer dans nos écoles, où l'on se contente d'expliquer les premiers éléments de la métaphysique. Il suppose des connaissances préalables sans lesquelles il serait inutile d'aborder ces profondes discussions. Mais il rendra de grands services aux professeurs désireux d'approfondir les matières qu'ils enseignent, de se mettre au courant des controverses du moyen-âge, de dissiper les préjugés trop long-temps nourris contre la philosophie qui fut autrefois l'honneur de l'Église.

Ce livre, nous l'avons dit, n'est pas de ceux qu'on peut analyser en quelques pages; il faudrait une véritable étude pour en apprécier toute la valeur. Espérons qu'une bonne et fidèle traduction le rendra bientôt accessible aux lecteurs, incapables de comprendre l'original anglais.

Voici la table des matières.

Vol. I. Livre I. Définition de la métaphysique (p. 3-42) Genre prochain. Dernière différence. Corollaires.
Livre II. L'Etre (p. 45-151). L'Essence. Le possible. L'existence. Antithèse entre le possible et l'existent.
Livre III. Attributs de l'Etre (p. 155-360). Attributs en général. L'Unité, La Vérité, La Bonté.
Vol. II. Livre IV. Principes de l'Etre (p. 1-142) Introduction Deux espèces de principes. Principes analytiques. Principes synthétiques. Principes synthètiques *a priori* de Kant.

Livre V. Causes de l'Etre (p. 142-729) Causes en général. Cause matérielle. Cause formelle.

Appendice I. Doctrine de saint Thomas sur l'origine de l'univers matériel (p. 730-749).

Appendice II. Signification des termes *forme* et *matière* et de leurs dérivés (p. 749-754).

Vol. III. Ch. IV. La cause efficiente (p. 1-414.)

Appendice. Doctrine de Saint Thomas relative à la cause afficiente de la génération des êtres vivants dans ses rapports avec les découvertes modernes. L'auteur publiera bientôt la seconde partie du troisième et dernier Volume.

Dr. A. Dupont.

Rousseau-Leroy, Imprimeur-Gérant, rue Saint-Fuscien, 16, Amiens.

LES ÉLÉMENTS PHILOSOPHIQUES

D'UNE DÉMONSTRATION DE LA RELIGION

Introduction.

Une démonstration de la religion se compose de principes et de faits. C'est avec ces éléments que ses preuves se construisent, et il y a un premier travail à faire qui consiste à rechercher quels ils doivent être.

L'histoire donnera les faits lorsqu'on en aura déterminé les caractères; et ce qui déterminera ces caractères, ce sont les principes.

Le premier travail à faire est donc de rechercher, de préciser, de démontrer les principes. C'est aussi celui qui exige tout particulièrement une saine et sérieuse application de l'esprit. J'ai pensé qu'il serait utile de le donner séparément, et dans une suite ininterrompue. De la sorte, rien ne distraira de leur attention, et dans une lecture de quelques pages, on se mettra en possession des vérités qui sont comme le nerf des preuves. Le reste s'achèvera sans difficulté, par la lecture d'un traité complet de démonstration.

C'est ce travail fondamental que nous entreprenons de donner. L'autre, la démonstration entière a été offerte au public l'an dernier, sous le titre de *Démonstration de la religion, et méthode de retour à Dieu.*

Outre qu'il concentre mieux sur les points difficiles les forces de l'esprit, ce travail préliminaire a encore l'avantage de mettre en tout son jour la valeur scientifique des preuves de la Religion, et le rang éminent de ces preuves parmi les études scientifiques les plus élevées. Nous consacrerons un dernier chapitre à montrer ce rang éminent, si impertinemment méconnu par la science athée,

Nous allons donc engager le lecteur dans de belles et nobles spéculations. Mais à Dieu ne plaise que la spéculation soit ici notre but. D'autres soins nous préoccupent, qui ne peuvent pas ne pas préoccuper aussi le lecteur : les soins d'un retour des âmes à la Religion du salut. C'est là la fin divine que doivent se proposer une démonstration de la religion, et les travaux qui s'y rattachent, et il convient que nous ayons tous ensemble cette fin devant les yeux, avec les moyens de l'atteindre. Je vais tâcher de le procurer en peu de mots.

Un livre qui démontre la religion et qui s'efforce de ramener méthodiquement le lecteur à la pratique de cette religion, n'est que le commencement d'une œuvre plus étendue et plus puissante, qu'on pourrait appeler l'*Apostolat des chrétiens dont la foi a fait naufrage*. Eh bien, je voudrais faire comprendre que cette œuvre avec tout le développement qu'elle comporte, compte parmi les plus grands, les plus urgents besoins de notre époque.

Envisageons pour cela notre situation.

Depuis un siècle déjà notre nation — je pourrais presque dire toute l'Europe, — se trouve placée sur une pente de décadence qu'elle ne réussit pas à remonter. Je ne dis pas assez : à considérer la généralité de ceux à qui elle confie ses destinées tempo-

relles, elle ne comprend pas son péril; et loin d'en vouloir détruire les causes, elle les aime, elle les exalte, elle y tient comme aux vraies causes de la grandeur et de l'affranchissement des nations. On ne saurait être plus incapable de conjurer le danger.

Il y a pourtant assez de signes qui épouvantent : décadence des mœurs, relâchement des liens de famille, jusqu'à rupture complète consacrée par les législateurs eux-mêmes ; instabilité des lois et des pouvoirs publics ; discordes sans fin entre les classes ; entêtement des partis ; affaiblissement de l'autorité et mépris des choses les plus sacrées ; habitudes d'un égoïsme qui foule aux pieds les plus grands Intérêts ; épuisement de la fortune publique en dépenses folles et en armements monstrueux ! On se demande si nous ne toucherions pas au temps d'un de ces effondrements de tout un peuple qui remplissent de stupeur la postérité.

Et l'on se vante d'être dans une voie de progrès!

A ces dangers de ruine qui ne sont rien encore auprès des dangers que courent une infinité d'âmes, qu'opposent les gens de bien? Les catholiques en particulier? Ah! sans doute, de grands et généreux efforts; et ils le font avec un entrain, un désintéressement qu'on admire. Tout ce qui constitue un danger actuel, sensible, est signalé par une presse vigilante, combattu par toute une armée de vaillants chrétiens qui en empêchent ou diminuent les agrandissements.

Mais on n'atteint pas la racine du mal ; et semblable au cancer dont on a retranché la superficie, ce mal va multipliant ses voies, avec une persistance d'envahissement qui épouvante.

On espère que l'excès de ses ravages dessillera à la fin les yeux, et déterminera un immense soulè-

vement pour l'étouffer. Un peuple qui, surpris un instant, est encore dans toute sa force, le pourrait faire ; mais un peuple amolli! Un peuple endormi dans une longue illusion ! *Quos vult perdere, dementat.* Si une fois notre nation arrive à fatiguer la patience de Dieu, ce Dieu irrité lui fera perdre entièrement le sens des choses ; et appelant le mal bien, le bien mal, elle travaillera elle-même obstinément à sa ruine, en pensant s'affranchir et s'élever. Le réveil arrivera trop tard.

Que faire donc ?

Oser porter la hache à la racine même de nos maux : *l'incrédulité.*

Poussée à ses dernières limites, elle a fait table rase de tous les principes jusqu'au premier de tous, Dieu ; et dans le vide où elle a mis nos esprits, elle nous réduit à la vie des brutes : plus de temples, plus d'autels, plus de sacerdoce; plus de culte ni de prière ; plus d'espérances qui relèvent les courages. Rien pour réprimer les instincts égoïstes, cupides, vicieux. La seule puissance capable de le faire est sous le nom de cléricalisme déclarée l'ennemi. Dans ces termes, la réconciliation est impossible entre les deux camps qui divisent la France, et qui tous les deux affirment énergiquement leur opposition.

Il ne faut donc pas songer à triompher par des victoires partielles : tout au plus retarderaient-elles une défaite définitive. Tous les principes du bien se tiennent, et ils sont tous proscrits avec une haine égale. Ce qu'il faut rétablir, ce ne sont pas quelques-uns d'entre eux, c'est le principe qui les comprend tous : la foi en N.-S.-J.-C. et en son Église. Tant que vous n'aurez pas remis cette règle des âmes dans les esprits et dans les cœurs, l'impiété poursuivra ses ra-

vages ; car personne en France ne songe sérieusement à une autre religion ; et quand vous l'aurez remise, tout le reste viendra, sous l'égide de cette divine et universelle puissance.

Mais il faut l'y remettre tout de bon, d'une manière durable, et non pas en un jour de surprise, où les esprits flottants, mal assis, viendraient dans leur désarroi nous demander un abri. Cela s'est fait déjà à plusieurs reprises ; mais à peine le calme revenu, on s'émancipait de nouveau.

Au reste, Dieu veut les âmes dans leur fond ; et non pas des semblants de conversion, pour grossir le nombre déjà trop grand de ces lâches chrétiens qui ne se donnent pas la peine de connaître leur religion, qui passent des années sans prière, sans sacrements et presque sans Dieu.

Les conversions solides s'obtiennent par l'Apostolat, et il y en a de deux sortes commandées l'une et l'autre par Jésus-Christ : l'apostolat de la parole, l'apostolat de la charité.

Jésus-Christ a suscité le premier par les solennelles paroles où il atteste la toute puissance qui lui a été donnée dans le ciel et sur la terre. Tous les siècles et toutes les nations y sont compris : par conséquent notre époque et notre nation.

Il a suscité le second quand il a dit : *in hoc cognoscent omnes quia discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem.* Grâce à Dieu, cet apostolat fleurit parmi nous, et il atteste la divine puissance de la foi, comme nous l'avons montré dans notre quatrième preuve de la religion. Certes, il n'est aucune famille religieuse, aucune association chrétienne qui par la charité de ses membres entr'eux, ne se montre la servante du Dieu de la charité ; et par surcroît,

toutes, par leurs prières ou par leurs œuvres, répandent autour d'elles le feu sacré. Ne pouvant parler de chacune, j'en nommerai une toute récente qui fait concevoir de grandes espérances : l'œuvre des associations de patrons et d'ouvriers, à laquelle le comte A. de Mun imprime un bel élan. On se plaît à la voir grossir en nombre et en ferveur, et exposer noblement à tous les regards la solution vivante du problème réputé insoluble de notre époque. Tandis que le reste s'épuise en grèves, en discordes, en jalousies interminables, mues par un principe de foi et de charité, ces associations donnent un spectacle tout contraire. Le patron aime l'ouvrier, et l'associe volontiers à ses bénéfices. L'ouvrier reconnaissant n'a pour le patron que du respect et de l'affection. La sobriété et l'esprit de sacrifice multiplient les forces, le travail, la santé, les saines joies. En faisant régner toutes les vertus, la religion donne encore l'aisance et le bonheur. Quelles se multiplient donc : et que toute la France ouvrière attirée par ces attraits, veuille imiter ce bel ordre, en se rangeant sous la bannière du Christ. La plus glorieuse des victoires sera encore une fois remportée.

Mais si justes et chrétiennes que soient ces espérances, elles ne doivent pas nous faire négliger l'autre sorte d'apostolat, l'apostolat direct de la parole, institué le premier par le choix même de Jésus-Christ, et spécialement destiné par Lui à l'enseignement des peuples... *Fides ex auditu.*

L'organisation de cet Apostalat en vue de vaincre l'incrédulité est visiblement réclamée par les pertes énormes que nous avons faites. On a pu croire d'abord que ces pertes se répareraient par la seule action ordinaire du sacerdoce. Aujourd'hui, on ne peut plus

y compter. Il faut donc une action plus qu'ordinaire : une action spéciale, exercée par des hommes qui dans leur cœur catholique, trouveraient le courage de se donner tout entiers à l'œuvre des conversions à Jésus-Christ. J'appelle cet apostolat de tous mes vœux ; et je demande à ceux qui liront ces lignes de se sonder, et de voir en présence de Dieu ce qu'ils pourraient faire pour lui donner une réalité. Le péril est imminent. Une attente indolente le laisserait grandir encore, et il nous envahirait de plus en plus.

Je ne puis pas croire que Dieu ait abandonné sans rémission une nation qui a servi son Église durant des siècles, et qu'il la livre impuissante aux mains d'une révolution impie. Il y a donc dans son sein des vocations d'Apôtres au moins commencées : qu'on les cherche, qu'on les épie, et que les plus puissantes rassemblent les autres en une légion qui se prépare aux saints combats.

De mon côté, j'apporte comme je puis, le contingent que j'ai dit, une *démonstration de la religion* accompagnée d'une *methode de retour à Dieu*. C'est chose déjà faite.

Aujourd'hui, je travaille dans le même sens. Encouragé par les recommandations du Pontife suprême, je cherche à faire pénétrer dans l'enseignement la forme de démonstration que je crois la meilleure, et j'appelle sur celle que j'ai donnée l'appréciation des Maîtres. Pour épargner leurs momen s et mieux fixer leurs esprits aux points qui demandent une attention particulière, j'écarte de l'étude de la religion les détails de ses œuvres et les monuments de sa tradition, et je rassemble en une suite ininterrompue, les principes où se puisent les majeures de sa démonstration.

C'est ce que demande après le Concile du Vatican, Léon XIII, lorsqu'il dit dans son Encyclique *Aeterni Patris :* « Il appartient au procédé philosophique (philosophandi instituto) de mettre en évidence les caractères (de l'Église) énumérés par le Concile, et de montrer en eux un sûr et perpétuel motif de crédibilité. »

Il y a sans doute une mesure à garder selon les personnes, dans l'exposition des principes. Au commun des esprits on doit adoucir les sentiers abruptes des discussions philosophiques. Mais l'honneur de la foi demande aux dépositaires et aux propagateurs de la science sacrée une connaissance approfondie de ce ui y touche, afin que par eux la lumière se répande ensuite sur tous les hommes, ainsi que nous le voyons pratiquer dans les sciences profanes. Si des esprits d'une aptitude spéciale n'en affrontaient pas les difficultés, on ne verrait pas ces sciences s'affranchir de l'ignorance des temps anciens, et vaincre par l'ascendant de ceux qui les cultivent, les préjugés populaires.

« La raison précède la foi. » Procurons donc que cette raison aujourd'hui désemparée prenne tout de bon les devants. La foi qui suivra en sera plus ferme, et saura mieux se faire aimer et respecter.

C'est aux Maîtres que s'adresse ce travail. C'est à eux qu'il appartient d'examiner ce qu'il peut contenir d'utile, et de le propager dans leurs classes ; et puisqu'ils sont maîtres en la matière, j'abrège mon explication.

Mon point de départ est pris à la Théodicée exclusivement. La première question touchant la religion qui se présente alors est celle du dessein que Dieu s'est proposé en créant l'univers. Le premier linéa-

ment de ce dessein est donné par la raison. L'étude de la liberté et de la condition de l'homme sur la terre, le donne ensuite tout entier, avec la prédestination *conditionnelle* de tous, et la prédestination *entière* des bons. C'est la matière du chapitre premier. Les principes des preuves de la religion occupent le second. Le troisième dit quelques mots de la méthode si essentielle du retour à Dieu. Le quatrième et dernier élargit le point de vue, pour assigner son rang dans les sciences, à la démonstration de la religion.

Il y a longtemps qu'on le dit : au-dessus des sciences particulières s'élève une science universelle qui tend à expliquer toutes choses par un premier principe : c'est la philosophie. Il y a longtemps aussi que les philosophes chrétiens ont vu dans la Providence de Dieu la divine garantie de la vérité de la Religion. Mais traduire en thèses précises et complètement développées ces intuitions d'une haute raison et marquer la ligne qui sépare logiquement les connaissances indépendantes de celles de Dieu, des connaissances appuyées sur Dieu, personne que je sache ne l'a encore fait. Eh bien, les chapitres II et IV de ce travail essaient de le faire, et de donner ainsi à la philosophie son dernier couronnement, — ce qui ne veut pas dire son dernier progrès. — Je le livre à l'appréciation de tous ceux qui ont reçu en don l'esprit philosophique, et au jugement des Docteurs en la doctrine sacrée. La matière est assez considérable pour mériter un examen, et je le sollicite au nom de la cause de Dieu et de sa vérité.

Puisse cette étude préparatoire au travail apostolique de la conversion des âmes, suggérer à plusieurs la pensée de poursuivre cette conversion tant désirée,

et d'y appliquer non pas seulement une plume, mais leurs forces tout entières; non pas quelques thèses sans vie, mais une méthode animée par toutes les ressources de l'éloquence, par tous les élans de la charité.

Il y a en un point de notre Europe des contrées habitées par les neiges et les glaces, et sillonnées d'affreux précipices. De temps à autre, le voyageur surpris se trouve englouti par une avalanche ; ou son pied mal affermi glisse sur le bord d'un abîme, et il disparaît. Ce ne sont pas des multitudes qui courent ces dangers; et ce n'est pas nécessairement une vie éternelle qui est exposée dans ces accidents. Mais la charité ne compte pas, Il suffit qu'une grande misère atteigne quelques membres de l'humanité, pour qu'elle s'inquiète, et ne trouve son repos que dans tout le secours possible porté à la victime. C'est ce qui a été fait en particulier et à l'admiration des hommes de cœur, par les moines du mont S. Bernard. La louange de ces religieux qui vont ensevelir leur vie dans des frimats perpétuels, cette louange est dans toutes les bouches, et elle rejaillit sur l'Église tout entière.

Or, voici une misère bien autrement grande et par le nombre de ceux qu'elle atteint, et par l'extrémité où elle les conduit. Elle ne se passe pas à des centaines de lieues seulement, mais elle atteint nos proches et menace ceux qui nous sont les plus chers. Est-ce que nous ne crierons pas à Dieu de susciter pour la conjurer quelques-uns de ces génies du bien qu'il s'est plu tant de fois à faire naître pour opérer des œuvres extraordinaires ? Est-ce qu'il ne serait pas digne de cœurs épris de la charité de Jésus-Christ et prudents tout ensemble, de se dire : oui, il y a là d'af-

freux malheurs à prévenir ; consacrons-y tout ce que nous pourrons : des prières, des paroles, des démarches, des instances..., notre esprit et nos forces. Que ce soit là, avec notre propre salut, la raison de nos veilles, de nos travaux, de notre vie commune, de toute l'économie de notre existence.

N. B. — Les renvois que nous ferons au tome et à la page sans nom d'auteur se rapporteront à l'ouvrage dont le présent travail est un préliminaire.

CHAPITRE PREMIER

L'HOMME EST CRÉÉ POUR UN BONHEUR FUTUR A MÉRITER EN CETTE VIE. — NÉCESSITÉ D'UNE RELIGION

§ 1er. — *Conception première des desseins de Dieu Créateur : fin essentielle de la création, et de toute créature raisonnable.*

La connaissance des desseins de Dieu sur l'homme et sur l'univers est la première donnée d'une démonstration de la religion. Cette assertion a sa preuve dans ces desseins eux-mêmes, et nous avons par conséquent à débuter par leur recherche. Le premier plan de ces desseins en ordre logique est fondé sur la nature même de la création divine. Le second, sur les libres dispositions de Dieu manifestées par notre liberté, par nos tendances, nos passions, les misères

de cette vie. Ce paragraphe s'occupe du premier plan.

Un principe fondé sur la nature même de l'être, domine tout l'enseignement des desseins divins que la raison est capable d'embrasser : *la création est tout entière un produit de la bonté divine.*

Ce principe se déduit immédiatement d'une vue primitive de la raison sur l'être des choses. Cet être, quel qu'il soit, nous apparaît comme *essentiellement vrai*, et *essentiellement bon.* S'il est contingent, il a sa source en Dieu, et comme vrai, et comme bon. Vrai, il a son éternel et immuable exemplaire éternellement contemplé par Dieu en Dieu lui-même. Bon, il procède dans son existence contingente de la libre Bonté de Dieu, *sui diffusa.* Donc, s'il existe, la création qui lui *donne l'existence* ne peut être qu'un don. Le Verbe même l'exprime : la création *donne l'existence.* Cela suppose des donataires qui en jouissent ou qui s'en servent. Imaginez un monde composé seulement de terre et d'eau, de plantes, d'animaux sans intelligence ; supposez-le aussi magnifique et aussi bien ordonné que vous voudrez : il ne représentera jamais le don adéquat de Dieu. Ce ne pourra être qu'une habitation préparée à un hôte d'une nature assez relevée pour en jouir avec intelligence ; et même, pour que toute justice s'accomplisse, cette nature devra connaître son Bienfaiteur, et chanter à sa gloire un hymne d'éternelle reconnaissance.

Dans ce monde visible, cet hôte c'est l'homme, seule créature raisonnable ici-bas. Et que cet hôte est bien choisi! Renfermant dans sa nature tous les éléments de ce monde, lorsqu'il est heureux, lorsqu'il loue, qu'il bénit, qu'il aime son Créateur, ce sont tous

ces éléments et l'univers entier qui en lui le louent, le bénissent, racontent sa Gloire. Aussi, l'Écriture ne craint-elle pas de dire : *Cœli enarrant Gloriam Dei.*

Donc, *tout le dessein du Dieu créateur aboutit entre autre fin au bonheur de l'homme*, et *à un bonheur qui est une glorification de l'ouvrier*. Dieu n'a pas pu créer sans un semblable dessein de bonté, et c'est l'inclination de sa Bonté à se répandre, qui a donné le premier branle à tout le mouvement créateur. C'est elle aussi qui porte à la conservation de l'ouvrage, la libre volonté de Celui qui l'a fait; et il n'est pas jusqu'au feu de l'enfer, qui ne témoigne de l'ardente volonté de Dieu pour faire des heureux. Sa fureur d'avoir rencontré dans le méchant un obstacle à ses desseins de bonté, a seul allumé cet éternel brasier.

Si c'est là toute la fin de Dieu sur cette terre dont nous sommes les monarques, tout le reste quel qu'il soit s'y rapporte : soleil, terre, plantes, animaux, splendeur des cieux ; et au dedans les facultés de l'homme. — Je ne dis pas pourtant que tout doive se rapporter à la seule personne humaine. L'immense radiation du grand astre dans l'espace tout entier et l'existence de planètes semblables à la nôtre, nous donnent à conjecturer que Dieu s'est préparé d'autres enfants, d'autres adorateurs annonçant sa Bonté.

Telle est l'éminente leçon de la raison. Venons maintenant aux faits.

§ 2. — *Cette vie n'est qu'une préparation à la fin que Dieu s'est proposée en l'homme.*

La fin que Dieu s'est proposée en l'homme est-elle atteinte en cette vie?

A ne voir qu'un côté des choses, il semblerait que oui. Il semble que les richesses de tout genre répandues à profusion autour de l'homme et dans son être, devraient déjà suffire à satisfaire un être perdu en un coin de l'immensité. Il semble, dis-je, qu'un si petit être doive se tenir pour assez honoré, d'avoir tout un globe en partage, avec la radiation des cieux. Et cependant c'est encore infiniment trop peu ; et toute notre nature poussant un cri de détresse, s'élance par delà sans fin. Cet être petit et chétif ne veut rien moins que l'Infini ! Il le veut non-seulement sans crainte de présomption, mais par une filiale et pieuse inclination. Au reste des signes certains lui enseignent que cette vie passagère n'est pas le terme voulu de Dieu. Quoi ! Après les faiblesses de l'enfance et les légèretés de la jeunesse, à peine l'âge viril est-il arrivé, qu'une main jalouse de cet instant de puissance, travaille incessamment à détruire l'ouvrage laborieusement préparé. C'en est fait : il faut redescendre chaque jour les degrés qu'on avait péniblement montés, et finir au dernier par la pourriture ! Et puis des maux qu'on ne compte pas viennent rompre impitoyablement nos courtes joies. Nous sommes inquiets; souvent ennuyés de la vie, et à charge à nous-mêmes. Entre nous, nous nous déchirons; ou si nous sommes d'humeur pacifique, des envieux nous oppriment. La vertu, les sentiments les plus pieux et les plus dévoués au Père céleste ne changent rien à l'arrêt qu'il a porté ; et l'innocent qui loue Dieu, finit comme l'impie qui blasphème. Certes, il ne se peut qu'un Dieu juste confonde ainsi dans la même poussière ceux qui l'aiment et ceux qui le maudissent. D'ailleurs, le même Dieu qui a donné la vie au juste alors qu'il était sans mérite, ne peut point l'anéantir,

au moment où ce juste rassemble ses dernières forces, pour chanter un dernier hymne. C'est la pensée de S. Anselme, et elle vaut non-seulement pour l'instant de la mort, mais pour tous les instants qui suivront celle du juste.

Donc, il y a une autre vie pour l'homme de bien. Là, le dessein de bonheur conçu pour lui s'accomplira, et il s'accomplira d'une manière digne de Dieu, digne de la nature donnée à l'homme.

Or, principe simple, l'âme de l'homme n'est point sujette à la corruption. Principe qui se nourrit de vérité, de Dieu, d'espérances immortelles, l'âme ne doit point mourir ; car l'aliment suppose, entretient une vie semblable à lui. Et pour que cette vie atteigne comme celle du corps sa plénitude, il faut qu'elle arrive au rassasiement de tous ses nobles appétits En ces temps, au contraire, à peine trouvent-ils de quoi s'aiguiser. Donc, à plus tard l'apaisement, le repos dans la force. Pourvu qu'elle soit fidèle, elle arrivera à une connaissance de Dieu et de la vérité qui engendrera un amour digne d'elle. Un état si excellent ne peut être qu'un état d'immortalité. Le juste l'attend : l'espérance du juste ne sera pas confondue. *In te, Domine, speravi : non confundar in æternum.* A cette condition seule le dessein de bonté du Dieu Créateur recevra un accomplissement digne de celui qui l'a conçu.

Je ne m'arrête point à la pensée que dans une vie antérieure l'homme aurait déjà subi une préparation, et n'aurait pas été jugé suffisamment digne de recevoir la palme du bonheur auquel il est destiné. Les générations des justes démentent cette conception. Elle n'est d'ailleurs qu'une imagination : car la cons-

cience de nous-mêmes qui naît aux premières années de la vie n'établit aucun lien saisissable entre la vie présente et une prétendue vie antérieure.

J. CHARTIER S. J.

(*A suivre*).

L'EDIT DE WORMS. 1521 [1].

On a beaucoup écrit sur les origines du protestantisme, et il semble qu'il n'y ait plus rien de nouveau à dire sur ce sujet. Cependant les archives du Vatican, dont les portes viennent d'être ouvertes toutes grandes aux hommes de bonne volonté, renferment une foule de pièces du plus haut intérêt. Nous en avons la preuve dans les *Monumenta reformationis Lutheranæ*, dont nous avons signalé l'apparition aux lecteurs de la *Revue des Sciences ecclésiastiques*. La première partie renferme les pièces qui ont trait à la préparation et à la publication de l'édit de Worms. M. Audin a eu en main ces lettres, mais il n'en a pas tiré tout le profit qu'il aurait pu. Le cadre qu'il s'était d'ailleurs tracé, le forçait à omettre une foule de détails fort intéressants dans un article de Revue, mais encombrants dans un livre. Ce sont ces petits détails que nous voudrions retracer, d'après des témoignages dont on ne peut soupçonner la valeur ; nous voulons parler des lettres d'Aléander.

Aléander était nonce apostolique et il était acteur principal sur cette scène ; il était donc mieux placé que personne pour bien voir et il a dû dire la vérité. Lors même que l'on admettrait que ses jugements sur certains hommes ont pu être un peu modifiés

(1) D'après les *Monumenta Reformationis Lutheranæ, ex tabulariis S. Sedis secretis*. Petrus Balan. 1883-1884.

par les résistances qu'il éprouva de leur part, on ne peut mettre en doute sa véracité sur les faits eux-mêmes. La nature des pièces que nous analysons s'oppose à toute altération volontaire de la vérité. Quand un homme politique publie ses mémoires, on peut être sûr qu'il s'y attribue toujours le plus beau rôle, souvent aux dépens des autres. Qui ne sait aussi que les impressions s'effacent rapidement pour faire place à d'autres souvent tout-à-fait opposées ? Ce travail d'oubli est tellement imperceptible que l'homme ne s'aperçoit pas du chemin parcouru ; et quand le hasard lui remet sous la main la description de ses premiers sentiments, il est tout étonné d'avoir pensé comme cela un jour. Aussi la plupart de ces mémoires écrits en vue de la publicité, longtemps après les évènements, n'ont-ils pas les caractères qui gagnent la confiance.

Les pièces que nous analysons sont d'une autre nature. Rapports secrets d'un envoyé à son gouvernement, écrits au jour le jour, sans aucune prétention littéraire, avec un abandon qui tient à s'assurer la confiance, ils sont la photographie exacte des faits qu'ils racontent. C'est par ces qualités qu'ils ont attiré notre attention et qu'ils sauront captiver celle du lecteur.

Aléander naquit le 13 février 1480, a Motta, près de Trévise, en Lombardie. Son père, bien que pauvre médecin, descendait des marquis de Pilosa Petra et des comtes de Léandre ; Aléander put ainsi faire preuve de quatre quartiers de noblesse pour être admis plus tard au chapitre de Liège. Il étudia avec succès les langues classiques et les langues orientales, la théologie et la philologie, les mathématiques et la musique, et acquit dès sa jeunesse une réputation de science

bien méritée. Il enseigna d'abord la philologie à Venise : c'est là qu'il contracta avec Erasme une intime amitié que les erreurs de ce dernier devaient altérer un jour. L'union était tellement étroite entre ces deux hommes, qu'ils partagèrent pendant six mois la même chambre et jusqu'au même lit. En outre Erasme suivait assidûment les leçons d'Aléander sur Plutarque (1).

En 1508, Aléander fut appelé à Paris par Louis XII pour y professer la philologie. Les protestants lui ont reproché d'avoir été à la cour du pape Alexandre VI et d'avoir servi de précepteur à César Borgia ; c'est là une affirmation gratuite et dont on ne peut donner aucune preuve. Il fut mandé à Rome, il est vrai, par ce pape, mais une maladie l'empêcha de s'y rendre. Aléander n'avait que vingt-huit ans lorsqu'il devint professeur à Paris ; il y conquit rapidement une immense renommée et reçut de la cour et de l'Université de nombreuses marques d'estime et de considération. En 1521, il parlait avec complaisance des amis et des connaissances qu'il avait conservés à Paris, et se flattait que cette amitié ne serait pas sans effet pour la cause de la foi (2).

C'est à Paris qu'Aleander reçut le sacerdoce ; mais il quitta bientôt cette ville, chassé par la peste, et vint professer à Orléans. Au milieu de l'année 1514, il se rend auprès de l'évêque de Liège, Erard de la Mark, qui le nomma chancelier et chanoine de sa cathédrale, *probata etiam examinatissimis et juratissimis testibus e quatuor capitibus nobilitate*. Il resta deux ans et demi attaché au service de l'évêque de Liège.

(1) *Lettre d'Aléander*, n. 36, p. 101.
(2) p. 283.

Celui-ci désirait ardemment le chapeau de cardinal au point qu'Aléander disait de lui quelque temps après au vice chancelier de l'Eglise romaine : *rabbia di questo desiderato capello ;* il envoya Aléander à Rome pour soigner ses affaires. A peine arrivé, Aléander se mit au service du cardinal Jules de Médicis et fut chargé par Léon X de la bibliothèque du Vatican. Il dut à l'influence du vice chancelier, qui le protégea toujours, d'être envoyé en Allemagne comme nonce apostolique pour les affaires de Luther. Le bref pontifical qui contient sa nomination porte la date du 16 juillet, et le sauf-conduit qui lui fut délivré, celle du 20 juillet 1520.

Il n'était pas le premier qui devait, comme nonce, s'occuper de Luther. Dès 1518, Léon X avait chargé Charles de Miltitz de mettre fin aux discussions soulevées par le moine saxon. Ce nonce, trompé par les déclarations hypocrites du moine apostat, qu'il espérait ramener par la douceur, s'était montré plein de bienveillance pour lui, tandis qu'il traitait durement Tetzel le prédicateur des indulgences. Le docteur Eck était moins crédule : après plusieurs conférences publiques, où il avait démontré péremptoirement les erreurs de Luther, persuadé que les discussions ne ramèneraient jamais un homme volontairement égaré, il était venu lui-même à Rome, en 1520, poursuivre la condamnation de l'hérétique. Une commission fut nommée de vive voix par Léon X pour examiner les livres de Luther, et c'est sur son avis que le pape publia la bulle *Exurge*, par laquelle il condamnait plusieurs erreurs qui y étaient contenues, et fixait à leur auteur un terme pour se rétracter, sous peine d'encourir les censures portées contre les hérétiques.

C'est pour veiller à la mise à exécution de cette

bulle que le pape envoya trois nonces en allemagne : Eck, qui l'avait sollicitée, Marino Caraccioli et Jérôme Aléander. Ils n'avaient pas tous trois la même autorité. Marino Caraccioli était nonce principal et devait s'occuper spécialement des affaires diplomatiques auprès des princes allemands. Aléander était chargé des affaires ecclésiastiques, et encore ne devait-il pas user des pouvoirs qui lui avaient été conférés lorsqu'il se trouverait avec Caraccioli. Il fut même un jour réprimandé pour avoir contrevenu à cette disposition (1). Plus tard la force des choses et aussi ses heureuses dispositions pour la diplomatie assurèrent à Aléander une influence prépondérante. Eck avait un rôle assez effacé, et il n'est presque jamais question de lui.

Aléander était un fin diplomate ; il en avait la sûreté et la rapidité du coup d'œil pour juger les hommes et les choses, il en avait aussi la souplesse pour se plier aux circonstances et tirer parti des hommes pour la réalisation de ses desseins. Dès les premiers moments de son séjour en Allemagne, il porta sur les hommes qui l'entouraient et sur les évènements qui se passaient, des jugements que l'histoire n'a fait que confirmer. Il a vu de suite quelles étaient les causes du mouvement religieux qui commençait et les a signalées ; il a compris au premier abord les hommes auxquels il avait affaire et il a cherché à se les rendre favorables en les prenant par leur faible ; il a indiqué les remèdes qui lui semblaient les plus propices, sans cependant espérer beaucoup pour l'avenir. Infatigable au travail, insensible aux menaces, attentif à saisir tout ce qui se passe et tout ce qui se dit, habile à profiter de toutes les occasions qui se présentent, pour avancer son

(1) p. 11.

affaire, on ne peut surprendre dans sa conduite qu'une susceptibilité peut-être exagérée ; mais lorsqu'il est sûr de posséder la confiance entière de ses patrons, il se dévoue corps et âme. Les faits que nous allons raconter, tous empruntés à la correspondance d'Aléander, démontreront la vérité du jugement que nous venons de porter sur lui.

L'instruction rédigée pour Aléander portait que, après s'être muni de la bulle qui lui donnait ses pouvoirs, il se rendrait directement à la cour de Charles-Quint ; qu'il présenterait au prince la bulle de condamnation de Luther et le déterminerait à prendre en main cette cause et à poursuivre les hérétiques : il lui demanderait aussi des lettres pour tous les princes d'Allemagne, ecclésiastiques et séculiers, leur enjoignant de prêter main-forte aux nonces pour l'exécution de la bulle. Charles-Quint était alors en Flandre ; Aléander s'y rendit en passant par la France. Il fut arrêté pendant son voyage par les Français ; les lettres que nous avons constatent le fait, sans donner aucun autre détail (1).

Le premier soin d'Aléander, à la cour de Charles-Quint, fut de solliciter un ordre royal valable dans tous les domaines du prince contre les livres de Luther et ceux des hérétiques. Il l'obtint au bout de trois jours (2). Il aurait bien voulu dès lors faire mettre Luther lui-même et les imprimeurs de ses œuvres au ban de l'empire ; mais le prince n'étant pas encore couronné empereur, ne pouvait rédiger un ordre obligatoire pour tout l'empire ; force fut donc d'attendre le couronnement, qui eut lieu à Aix-la-Chapelle, le

(1 p. 272.
2 p. 97.

23 octobre 1580. Toutefois, en suivant l'empereur d'une ville à l'autre, Aléander faisait brûler les livres hérétiques. Quelques personnages lui conseillaient la prudence : il ne ferait par là qu'irriter les ennemis et les rendre plus hostiles ; comme si leur fureur n'avait déjà pas atteint les dernières limites, remarquait Aléander. Il tenait à ces auto-da-fé publics, parce que c'était le moyen le plus sûr et le plus expéditif de faire connaître aux peuples la condamnation portée contre ces livres ; il ne négligeait pas pour cela les prédications, ni les autres moyens en son pouvoir, comme d'envoyer partout des exemplaires de la bulle de condamnation.

La cour était arrivée à Worms, à la fin du mois de décembre 1520 ; là devait se tenir la diète. Dès les premiers jours de janvier, Aléander reprit son projet de faire mettre Luther au ban de l'empire ; il éprouva de suite des contradictions et il dut attendre six mois l'édit qu'il n'obtint qu'au prix des négociations les plus laborieuses. Laissons-le nous présenter les personnages avec lesquels il doit traiter.

Charles-Quint, le nouvel empereur, n'avait alors que vingt et un ans. Elevé dans les Pays-Bas et en Bourgogne, il se servait habituellement du flamand et plus encore du français. Il parlait également bien l'espagnol et l'italien ; mais l'allemand, qui était la langue de sa race, lui fut toujours étranger, et il se faisait traduire les pièces qui lui étaient présentées en cette langue. Aléander parle plusieurs fois dans ses lettres de la prédilection de Charles-Quint pour le français, et il demande qu'on lui adresse des brefs en cette langue pour le flatter. Malgré sa jeunesse, Charles-Quint était déjà à cette époque d'une prudence et d'une habileté consommées. Fermement attaché à la foi

catholique, il suivait avec déférence les avis de son confesseur pour tout ce qui avait trait aux affaires religieuses. Dès le commencement Aléander comprit tout le fond qu'il pouvait faire sur cette disposition. Son premier soin fut de gagner le confesseur à la cause romaine. C'était un religieux franciscain qui remplissait ces fonctions importantes auprès du jeune empereur. Ses dispositions d'abord assez froides à l'égard de Rome, s'étaient soudain transformées en un attachement profond, que les évènements postérieurs montrèrent sincère, grâce à quelques faveurs qui lui furent accordées par Léon X, sur la demande d'Aléander (1). Vers le milieu de janvier 1521, il aurait voulu partir pour Carpi, où devait se tenir le chapitre général de son ordre. Aux instances faites par le nonce pour le retenir, il opposait son vœu d'obéissance, disant qu'un ordre formel du Souverain Pontife, communiqué par un bref, pourrait seul le décider à rester. Il écrivit lui-même deux brefs qu'Aléander se chargea de faire parvenir à Rome, en recommandant avec instance que l'on n'y changea rien, *nisi magna necessitas cogat*, parce que le confesseur n'aimait pas que l'on corrigeât ses écrits (2). On expédia bientôt le bref demandé et dans les meilleurs termes, et le vice-chancelier fit l'éloge du confesseur dans une lettre adressée à Aléander. La lettre causa un vif plaisir au confesseur ; mais il n'en fut pas de même du bref, parce que des brefs semblables, conçus dans les mêmes termes, avaient été adressés à d'autres personnes qui les lui communiquèrent. Aléander demanda qu'on fit un bref spécial pour lui, parce qu'en réalité il faisait

(1) p. 27.
(2) p. 39.

plus que les autres. Quelques temps après, dans les premiers jours de mars, Aléander écrivait encore au vice-chancelier :

« Le confesseur a été singulièrement flatté des deux ou trois mentions que V. S. R. a faites de lui dans ses dernières lettres. Depuis quelque temps il paraissait refroidi pour notre cause ; je ne vous en marque pas la raison qui serait trop longue à expliquer. Lorsqu'il a vu les lettres de V. S. R., il s'est tout-à-fait montré pour nous. Aussi je vous demande instamment d'avoir dans chaque lettre un mot pour lui ; cela lui fera mille fois plus de plaisir qu'un bref ordinaire. Je sais ce que je dis, et je connais cet homme. Que V. S. R. sache que le confesseur peut beaucoup et même presque tout pour diriger l'empereur, qui est seul bon, surtout dans les affaires de Luther. César fera selon que l'on dirigera sa conscience, qui est naturellement la meilleure que j'aie jamais vue (1). »

Le vice-chancelier fut fidèle à la recommandation ; chacune de ses lettres contenait pour le confesseur un mot gracieux, qu'Aléander s'empressait de lui communiquer. Le dévouement le plus absolu à la cause catholique et les services rendus dans cette affaire difficile font facilement excuser ces petites susceptibilités vaniteuses chez un homme qui ne demandait ni argent, ni honneur comme récompense de son zèle.

Si les bonnes dispositions de Charles-Quint ne se démentirent pas un seul instant, on le doit donc à l'influence favorable de ce religieux, qui sut éclairer sa conscience. Ce qui pourrait étonner, c'est qu'avec des dispositions aussi favorables de la part du prince, les choses aient traîné en longueur pendant plus de six

(1) p. 105.

mois. Nous verrons que la politique n'était pas étrangère à tous ces détails. Dans ses États héréditaires Charles-Quint fit dès le premier jour tout ce qu'on voulut ; en Allemagne, bien qu'il eût pu se passer du conseil des princes, il voulut flatter leur amour-propre et ménager leur susceptibilité, forcé qu'il était de recourir à leur bon vouloir pour lutter contre le roi de France. C'est dans cette position délicate qu'il faut chercher le secret des tergiversations de Charles-Quint, cause efficace de tous ses insuccès en matière religieuse.

Après l'empereur et le confesseur, l'homme qui joue le rôle le plus important dans cette affaire, est Guillaume de Croy, seigneur de Chièvres, gouverneur de Charles-Quint. Au fond cet homme était bon, quoique peu instruit, et il avait une grande influence à la cour ; mais, dans son désir de mettre son pupille le plus pacifiquement possible en possession de ses couronnes, il flattait les Allemands, et, alléché par leurs promesses, il cherchait à gagner du temps, suivant leurs désirs. Mais ils se moqueront de lui, disait malicieusement Aléander (1).

Les conseillers de l'empereur appartenaient les uns à l'Espagne, les autres à l'Allemagne. En général, les Espagnols étaient fidèles à la cause de la foi, qu'ils défendaient avec ardeur, jusqu'à déchirer leurs vêtements, comme le duc d'Albe, lorsqu'on parlait du Souverain Pontife et de l'Église. Tous les Espagnols habitant l'Allemagne étaient dans les mêmes sentiments, sauf les marchands. Le plus influent était l'évêque de Tuy. Instruit et dévoué, il était aimé du prince et avait un grand ascendant sur le seigneur de

(1) Lettre d'Aléander, n. 12, p. 28.

Chièvres : c'était donc un homme à ménager. Au fond, il était tout à fait opposé aux erreurs de Luther : il avait même écrit un très beau discours contre lui et avait demandé qu'on présentât son œuvre au Souverain Pontife ; mais il y avait dans tout cela une arrière-pensée d'intérêt. Il avait une cause bénéficiale pendante à Rome, assez mauvaise, au témoignage d'Aléander, et il aurait voulu qu'on la décidât en sa faveur : aussi se plaignait-il assez souvent d'avoir beaucoup travaillé, et par sa parole et par ses écrits, contre Luther, *et irritum esse laborem*. Aléander conseillait alors de tout faire, sans violer la justice, pour le satisfaire, et d'offrir un autre bénéfice à son compétiteur (1).

Parmi les évêques allemands, le plus élevé en dignité était l'archevêque de Mayence, Albert de Brandebourg, qui gouvernait en même temps l'archevêché de Magdebourg et l'évêche d'Halberstadt. Jeune encore, il n'avait alors que vingt-cinq ans, il avait été nommé cardinal, en 1518 ; mais il avait dû cette flatteuse distinction plutôt à des considérations politiques et à l'influence de sa famille qu'à son mérite personnel. Grâce à ses mœurs assez légères, les protestants espérèrent un instant le gagner à leur cause, en faisant miroiter à ses yeux l'espérance d'un apanage qu'il obtiendrait par la sécularisation de ses évêchés et l'abandon de la vie ecclésiastique. Il eut le bon sens de refuser et de réformer sa vie. Au moment où nous sommes, Aléander pouvait dire de lui qu'il était bon et tout dévoué à l'Église, au moins en paroles ; mais il était d'un caractère excessivement timide, et, si l'on ne pouvait douter de sa bonne

(1) P. 28.

volonté, on ne pouvait faire grand fond sur son énergie. Il avait en outre le malheur d'être à la merci de conseillers vendus aux luthériens, qu'il ne pouvait renvoyer, parce qu'ils étaient d'anciens serviteurs, et qui se disaient hautement les ennemis de Luther, bien que leurs actes vinssent démentir leurs paroles. C'est à chaque instant que l'on rencontre dans la correspondance d'Aléander des plaintes sur cette timidité excessive, qui n'ose pas agir, qui craint toujours de se compromettre et qui compromet par là même la cause de la foi. Ce n'est cependant pas que les prières, les encouragements, les remontrances indirectes aient fait défaut de la part soit du nonce, soit du vice-chancelier.

L'évêque de Trèves, bien qu'ami intime de l'électeur de Saxe, faisait son devoir et tout annonçait qu'il persévérerait dans la bonne voie. On pouvait compter sur son énergie ; il le fit voir dans la suite en levant des troupes pour se défendre contre les entreprises de de Hutten. « Plût à Dieu, disait Aléander, que l'archevêque de Mayence, fût aussi ardent et osé, *nous ne serions pas dans cet embarras* (1) ».

« Tous les autres évêques sont bons, disait-il ; mais ils nuisent à notre cause en conservant leur train de vie et leur habillement accoutumés; ils augmentent ainsi la haine des Allemands contre tout l'ordre ecclésiastique, d'autant plus que ceux-ci se sont toujours montrés par tempérament ennemis des clers. »

Il faut cependant dire un mot encore du prince évêque de Liège. Son verbiage abondant et plus ou moins mesuré avait fait peser sur lui quelques soupçons d'une vie irrégulière. Cependant, tout en lui

(1) P. 211, 223.

reprochant sa prolixité, Aléander le tenait pour un bon ecclésiastique, et il l'estimait particulièrement, un peu pour avoir été quelque temps à son service, et surtout à cause de son attachement sincère à l'Église romaine; mais il y avait cette affaire du chapeau, que l'évêque désirait avec une impatience fiévreuse et que Rome n'avait pas encore accordé aux instantes sollicitations de l'empereur. Aussi chaque fois qu'Aléander venait demander son appui, il se trouvait en butte à mille récriminations contre les délais mis par le Souverain Pontife à récompenser son dévouement et ses fatigues.

La noblesse presque tout entière tient pour les idées nouvelles, soulevée qu'elle est par de Hutten. Au fond Luther lui importe peu ; ce qui la pousse, c'est d'abord sa haine invétérée contre le clergé, et ensuite le désir de s'approprier les biens de l'Église. Le peuple fera ce que l'on voudra et suivra qui voudra l'entraîner. Parmi les ecclésiastiques, on ne peut compter que sur les curés des paroisses, tous les autres sont dévoués à l'erreur, et ceux qui ont reçu quelque bénéfice de Rome, sont pires encore que les autres. Les moines eux-mêmes succombent, découragés par les défections générales.

Aléander se plaint encore de ce qu'il appelle ironiquement : *morosissimum grammatistarum et poeticulorum genus*, *quorum Germania plenissima est ; hi tunc demum putant se haberi doctos et præsertim græce, quando profitentur se dissentire a communi Ecclesiæ via* (1). Ils sont d'autant plus insolents et orgueilleux, qu'ils accusent l'Italie d'avoir perdu les lettres et disent que le Tibre coule dans le Rhin (2).

1) Ibid. p. 31.
2) P. 142.

Parmi les laïques allemands, il faut citer l'électeur Frédéric de Saxe, homme taciturne et lent, tout dévoué du fond du cœur à Luther, mais gardant extérieurement la neutralité. Aléander croyait pouvoir encore le déterminer à agir énergiquement ; il connaissait cependant sa haine contre Rome, et il l'attribuait à un double motif. Un des fils naturels de l'électeur était allé à Rome se faire nommer coadjuteur d'un commendataire ; le titulaire mourut peu de jours après et, malgré les lettres d'institution, le coadjuteur dut encore payer une forte somme à quelque cardinal : premier motif de rancune. Le second provenait d'un différend qui existait entre lui et l'archevêqne de Mayence, au sujet d'une terre que tous deux revendiquaient. « Le Saxon, dit Aléander, en veut à mort à l'archevêque, et cependant, quand ils sont ensemble, ils causent comme deux frères. Et ils osent parler de la fourberie et de la dissimulation de Rome. » Aléander toutefois espérait que l'intervention de l'empereur aurait quelque influence sur cet homme (1).

Tous ces hommes et d'autres encore, Aléander les a jugés dès le premier moment et son grand soin est de les disposer en sa faveur, en faisant droit à quelques unes de leurs réclamations, en leur obtenant des grâces de Rome, en leur faisant adresser des brefs élogieux. Il y avait en Allemagne comme un cri unanime contre les réserves, les dérogations aux concordats, l'union des bénéfices, etc. Toutes ces faveurs étaient demandées par les Allemands qui se trouvaient à Rome, pour eux ou leurs amis ; c'était, alors, de la part des princes, des hurlements, des outrages et des menaces. Aléander supplie en grâce qu'on veuille bien

(1) p. 30.

mettre fin à ces pratiques, au moins jusqu'à ce que la tempête soit calmée. Il y avait aussi une grande effervescence au sujet des procès en cour de Rome; ils traînaient en longueur et exigeaient des dépenses considérables. Ne pourrait-on pas remédier à ces abus?

Après les observations générales, viennent les demandes particulières, et elles sont nombreuses. Peu avant sa mort, l'empereur Maximilien avait dit : « Conservez-moi bien ce moine-là, il peut nous rendre service, » et l'ambassadeur de Charles-Quint à Rome conseillait de ménager Luther afin d'inquiéter le pape et de le tenir en haleine. Tous les Allemands semblaient avoir pris ces paroles pour règle de conduite. Aussi les solliciteurs affluaient auprès d'Aléander, présentant leurs plaintes ou leurs demandes, et escomptant leur bonne volonté et les services rendus à un taux souvent fort élevé. Du plus petit au plus grand, ils demandent, tous sans pudeur aucune, les uns plus, les autres moins, ceux-ci une grâce, ceux-là une place, d'autres de l'argent : on dirait vraiment une troupe d'affamés. L'empereur lui-même sollicite quelque fois, sinon pour lui, du moins pour ses serviteurs (1). Aléander avait de bonnes paroles pour tous; il distribuait abondamment l'eau bénite de cour. Cela ne suffisait pas toujours pour écarter les importuns, sans se les aliéner. Il devait souvent présenter leurs demandes au Souverain Pontife et s'interposer pour obtenir une réponse favorable : à ce prix seulement leur concours lui était assuré. Dans ces cas, il demande qu'on fasse tout ce que permet la justice, et, quand il s'agit de grâces que l'on accorde rarement, il presse pour que l'on pousse la condescendance jusqu'aux dernières

(1) Ibid. p. 48.

limites. Mais quand la justice est en jeu et que la grâce ne peut être accordée qu'en violant les droits d'une autre personne, il demande qu'on obtienne de cette personne un désistement volontaire, en lui offrant une compensation suffisante. Il engage ses amis et même les cardinaux à renoncer volontiers à leurs prérogatives, afin de faire taire les clameurs allemandes. Il ne sera pas sans intérêt de voir quelques unes de ces requêtes.

Nous avons vu plus haut à quel prix l'évêque de Liège mettait ses services. Il voulait la dignité cardinalice, et, en outre, la prompte expédition en sa faveur d'une cause qu'il avait en cour de Rome. Le marquis de Brandebourg demandait l'union de l'église d'Havelberg à celle de Brandebourg ; le seigneur d'Armerstorf, chambellan de l'empereur, faisait des plaintes amères au sujet d'un bénéfice réservé par le cardinal Egidius. Le docteur Spieghel sollicitait pour l'Université de Schlestadt l'exemption des annates. Il fallait accorder au maître de chapelle de l'empereur, qui était en outre le substitut du confesseur, la dignité de protonotaire conférée par une bulle. Il n'y a pas jusqu'au concierge de l'empereur qui ne se croie en droit de demander. Cet homme s'était cependant toujours montré luthérien et ennemi de Rome ; mais, se fiant sur l'intervention de l'empereur, il sollicitait une dispense gratuite pour permettre à son fils, âgé seulement de quinze ans, d'obtenir une cure. Aléander, en enregistrant la requête, constate que le concierge est déjà bien adouci depuis qu'il l'a présentée. C'est aussi le docteur Bruchard, de l'ordre de saint Dominique, qui ne peut plus rentrer dans les couvents de son ordre, après avoir prêché contre Luther, et qui sollicite une dispense pour obtenir un

bénéfice qui le fasse vivre. Nous pourrions encore signaler d'autres requêtes.

A Rome, le vice-chancelier fait de louables efforts pour satisfaire tous ces affamés ; mais, avec toute sa bonne volonté, il ne peut répondre aussi vite qu'il le voudrait, ni surtout aussi promptement que le désirent les solliciteurs ; ceux-ci s'impatientent et Aléander plus qu'eux encore, parce que les délibérations de la diète avancent et l'affaire de Luther reste stationnaire. Le nonce presse donc, écrivant lettres sur lettres pour obtenir les faveurs demandées. Enfin le vice-chancelier peut annoncer que le maître-chapelle a été nommé gratuitement protonotaire *par bulle*, ce qui ne se fait jamais et occasionne des frais élevés, que les dispenses sont accordées au fils du portier et au docteur Burchard : grâces spéciales et presque sans précédents (1).

Aléander a-t-il distribué des sommes d'argent ? Les protestants l'accusaient d'avoir corrompu à prix d'or et l'empereur, et les conseillers, et les princes, tout le monde en un mot C'était pour eux un moyen facile et efficace en même temps de soulever la haine contre lui et le mépris pour les édits de l'empereur. Aléander proteste dans une de ses lettres contre ces rumeurs. qu'il appelle des calomnies et des folies (2). Dans toutes ses lettres on ne rencontre guère que deux personnes pour lesquelles il ait demandé quelque somme. La première demande, d'une valeur de cent florins d'or du Rhin, est pour le docteur Spieghel, lettré assez remarqué dans son temps, et fort bien vu de l'Université germanique. Cet homme, qui était

(1) p. 142, 158, 170, 203, 231.
(2) Ibid. p. 243.

marié et fort pauvre, offrait ses services à prix d'argent. Comme son état ne lui permettait pas d'obtenir un bénéfice, il s'engageait à servir la cause de la foi pendant trois ans, moyennant un salaire de cent florins d'or du Rhin, une fois payés. Il promettait de travailler de toutes ses forces à l'extirpation de l'hérésie et de dévoiler aux nonces les projets hostiles des princes allemands contre l'Eglise. Aléander, sans compter beaucoup sur l'appui de Spieghel, conseille cependant de lui accorder la somme demandée, d'abord parce qu'il pourra rendre service en quelques occasions, et aussi pour mettre un terme à ses sollicitations importunes et éhontées (1).

Une autre somme de mille florins d'or fut offerte de la part du Souverain Pontife à l'official de Trèves, qui avait conduit avec tant d'habileté et de science l'interrogatoire de Luther, à la diète de Worms. Il faut dire, à la louange de cet homme, qu'il ne voulut en accepter que quatre cents, et encore les avait-il refusés avec instance. Dans une autre circonstance, Aléander demande de l'argent pour le distribuer aux secrétaires et aux hommes d'armes des princes : « ils sont tous ennemis acharnés de la cour de Rome, mais avec quelques deniers nous les ferons chanter à notre guise : *quia aliter nihil fit, et sic vix faciemus aliquid* (2). »

Aléander accepta parfois les offres de services de quelques hommes attachés en secret à l'erreur, et sollicita pour eux des faveurs de la cour de Rome ; mais il ne fut pas un seul instant dupe de leurs protestations de fidélité ; aussi, dans ses lettres au vice-

(1) p. 145.
(2) p. 98.

chancelier, où il peut parler sans réticences, il les juge sévèrement. « Je vous recommande aussi Spieghel, écrit-il le 5 avril 1521 ; il s'offre beaucoup à servir V. S. R., comme je l'ai déjà annoncé, et il dit ouvertement que si on lui donne une somme, il révélera bien des choses ; en un mot il promet merveille. C'est un homme faux et de peu de cervelle ; il n'y aurait cependant pas de mal à essayer ce qu'il peut faire. Je sais bien qu'il est intime avec les membres de cette perverse université ; il m'a déjà révélé bien des choses et promet un bon service, mais en secret. Je feins de me fier à lui (Dieu m'en garde !) ; on peut se servir de cet homme. En somme, ce sera avantageux pour nous de lui accorder la grâce que j'ai demandée. Il promet encore de donner avis de toutes les résolutions qui se prendront ici après le départ de l'empereur, parce qu'il est secrétaire du conseil (1). » Aléander, comme on le voit, savait à quoi s'en tenir sur le compte de Spieghel. Ecoutons-le parler du docteur Capito, un autre transfuge dissimulé :

« Je vous transmets une requête du docteur Capito, qui est au service de l'archevêque de Mayence. Tout le monde dit qu'il a toujours été attaché à la secte luthérienne ; aujourd'hui il serait changé, grâce à l'archevêque, ou du moins il le feint. J'entends cependant dire souvent qu'il retourne aux colloques luthériens : il ne nie pas le fait, mais il l'excuse par le désir de découvrir leurs desseins ; quelque inepte que soit cette excuse, je fais semblant de m'en contenter et de lui accorder ma confiance. Il serait utile, si c'est possible, de le satisfaire, parce qu'il est instruit et disert, et qu'il peut ou bien servir, ou nuire beau-

(1) p. 157.

coup (1) ». Et dans une autre lettre du 4 mars 1521 :

« J'ai lu au docteur Capito le passage de la lettre de V. S. R. et les bonnes espérances qui lui sont données. Je vous supplie de les réaliser, parce que c'est un des grands capitaines des membres des universités qui nous sont si hostiles, bien qu'il se cache encore, à cause de l'archevêque de Mayence auquel il est attaché. Ce bon homme de cardinal ne veut pas le croire ; aussi, en se laissant gouverner par lui, il fait une foule de fautes. Je le lui ai déjà dit et l'ai averti, mais il ne veut pas le croire. Nous sommes donc forcés de prendre cet homme d'une autre manière et de revenir à ce que j'aurais voulu qui fût fait dès le principe, c'est-à-dire à le gagner par quelque faveur et surtout en lui accordant ce bénéfice. La reconnaissance le rendrait, sinon tout dévoué à notre cause, du moins moins nuisible à la cause catholique, sans parler de son intérêt à conserver cette prévôté, les luthériens cherchant à abolir tous les bénéfices ecclésiastiques (2). » Aléander connaissait donc parfaitement l'homme pour lequel il sollicitait, et le Souverain Pontife en accordant la faveur demandée avait moins pour but de récompenser des servicees rendus que d'empêcher un plus grand mal.

A côté de ces moyens d'action, il faut citer encore les brefs adressés à ceux-ci pour les encourager, à ceux-là pour les rappeler à leur devoir. Aléander avait demandé, dès la fin de 1520, que l'on mît à sa disposition des brefs préparés et signés, qu'il n'eût plus qu'à remplir, suivant les personnes auxquelles il les adressait. Mais on lui répondit, au mois de janvier

(1) P. 49.
(2) P. 105.

1521, que le Souverain Pontife avait naguère condamné cette pratique, et qu'il était difficile de faire sitôt une dérogation à ses ordonnances ; que d'ailleurs il n'avait qu'à envoyer un mémoire sur les grâces à accorder et que le Souverain Pontife les concéderait directement, ce dont les personnes favorisées seraient plus flattées que si le bienfait était accordé par le nonce (1). On finit cependant plus tard par faire droit à ses réclamations et à lui confier les formules préparées des brefs.

A. TACHY.

(*A suivre*).

1. P. 23.

LA CONSCIENCE ET LA SENSIBILITE

V

De la première partie de cette étude, il résulte 1° que nous avons la faculté de percevoir nos sensations et 2° que cette faculté doit être distinguée soit de la conscience spirituelle, soit du fonctionnement général des sens externes; enfin que c'est une faculté sensible, puisqu'elle opère sur des données sensibles et matérielles. Toute faculté sensible possède un organe spécial, qui est l'instrument indispensable de son exercice. C'est à la détermination précise de l'organe de la conscience sensible que nous allons maintenant procéder.

Dans l'antiquité, Aristote (De Juventute, C. 1 et 2) faisait du cœur le siège du sens interne. Son opinion toutefois fut rejetée universellement par le moyen-âge qui, se ralliant au sentiment d'Hippocrate et de Gallien, localisa le sens interne dans le cerveau. Les scolastiques ne se contentèrent pas de désigner le cerveau d'une manière générale comme l'organe du sens commun ; ils voulurent préciser davantage la localisation. Il est intéressant de les voir aborder de front une question aussi ardue que délicate, malgré l'insuffisance des faits que pouvait leur fournir une physiologie trop peu avancée. Quelques-uns voyaient cet organe dans le cerveau tout entier avec ses trois membranes protectrices. D'autres le restreignaient à

l'une ou l'autre des trois parties du cerveau, soit aux lobes postérieurs, soit aux lobes antérieurs. Ceux qui opinaient pour les lobes antérieurs s'appuyaient sur ce fait que la lésion des lobes antérieurs devient une source d'erreur pour les sens externes : or, une pareille lésion ne trouble pas de la sorte l'exercice des sens si elle n'atteint le principe même de leur énergie, savoir le sens commun, par l'altération de son organe propre.

Aujourd'hui les essais malheureux du Phrénologisme nous ont appris à nous tenir en garde contre ces déterminations trop précises des organes affectés à l'exercice des diverses facultés sensibles. Tout ce que la prudence scientifique nous autorise à faire, c'est de rechercher et de reconnaître ces organes de nos facultés, d'une façon générale, sans vouloir les circonscrire exactement. Et c'est simplement ce que nous nous proposons de faire pour l'organe du sens commun, en nous aidant des lumières que les sciences naturelles sont venues répandre sur ce point obscur.

Il importe avant tout de bien établir la question. Faut-il restreindre le siège du sens commun au cerveau? Faut-il le placer non-seulement dans le cerveau, mais dans l'encéphale, c'est-à-dire dans l'ensemble de toute la substance nerveuse contenue dans le crâne, cerveau, cervelet, protubérance annulaire, bulbe rachidien? même ne doit-on pas répandre la conscience sensible tout le long de la moelle épinière. ?

L'hypothèse la plus probable est celle qui place l'organe de la conscience sensible dans le système cérébro-spinal tout entier. Les découvertes de l'anatomie comparée et les expériences de la Physiologie

« mettent hors de doute que le système cérébro-
« spinal est l'organe du sens commun (1). »

Les remarquables travaux de Geoffroy Saint-Hilaire ont démontré que le crâne est un simple développement plus prononcé de la deuxième vertèbre, et le cerveau une amplification de la moelle épinière. La substance grise du cerveau et celle de la moelle épinière offrent des éléments histologiques absolument semblables. Puisqu'il n'existe point de différence foncière entre la constitution organique du cerveau et celle de la moelle, leurs propriétés et leurs fonctions doivent être identiques, avec une spécialisation plus tranchée toutefois dans le cerveau que dans la moelle épinière.

Le raisonnement augmente encore la probabilité de cette conjecture. La conscience sensible est le centralisateur universel des sensations produites par les divers sens. Les nerfs de la sensibilité sont les fils télégraphiques, destinés à les lui faire parvenir ; il est évident que son organe est situé dans la partie du corps où les nerfs prennent leur point de départ. Or, parmi les nerfs dont le rôle est de desservir les organes sensibles, les uns prennent leur origine dans le lobe antérieur du cerveau, d'autres dans la moelle allongée, d'autres enfin dans la moelle épinière. Donc, le système cérébro-spinal tout entier doit être re-gardé comme l'organe de la conscience sensible.

Enfin, s'il n'est pas certain que le système nerveux soit absolument nécessaire pour le développement de la sensibilité, puisqu'il y a de nombreuses classes d'animaux, chez lesquels les grossissements les plus puissants du microscope n'ont pu dévoiler son exis-

(1) Sanseverino (Dyn. Pars specialis. Cap. III, art. 5, p. 457).

tence (Spongiaires, Foraminifères, Infusoires, Amibes), néanmoins il est permis d'affirmer que, là où il existe, il est l'instrument de la vie sensible. Or, il est une foule d'animaux doués d'un système nerveux, chez lesquels le cerveau n'existe pas ; ils possèdent seulement une moelle épinière, comme l'Amphioxus, ou bien ils ne possèdent pas même une moelle épinière, mais simplement des ganglions nerveux, comme les Annelés et les Mollusques. Ces animaux, dépourvus de cerveau, ou chez lesquels tout le système nerveux se réduit à de purs ganglions reliés entre eux, seraient-ils donc dépourvus de toute conscience des actes qui se produisent dans le domaine de leur sensibilité ? A quoi pourraient bien leur servir des facultés sensibles destinées fatalement à ignorer leurs phénomènes ? Il ne semble pas qu'il y ait plus d'intérêt, pour eux, à posséder une sensibilité inconsciente, qu'à n'en point posséder. « L'animal, dit très-« bien saint Augustin, ne se mettrait pas en mouve-« ment pour rechercher ce qu'il désire, ou éviter ce « qu'il craint, s'il n'avait conscience de ses sensa-« tions. » Qui n'a jamais vu la joie cruelle de l'araignée, après avoir impitoyablement dévoré le petit insecte égaré sur sa toile perfide ; reviendrait-elle se blottir dans le coin le plus obscur de ses filets dangereux, pour guetter de nouvelles victimes, si elle n'avait eu aucune conscience des sensations agréables éprouvées à la suite d'un premier festin ? Au printemps, lorsque les parfums de certaines fleurs attirent à elles des essaims d'abeilles ; trop souvent hélas ! il arrive que l'une d'entre elles, dans son vol impétueux, se heurte avec violence contre un obstacle imprévu ; si elle n'est pas amortie sur le coup, elle poursuit sa route en murmurant un chant plaintif qui manifeste

bien clairement qu'elle s'est fait grand mal, et qu'elle a pleine conscience de ce mal dont elle souffre. Pourtant ni la hideuse araignée, ni l'abeille aérienne ne possède le moindre vestige de cerveau ou de moelle épinière. Le système nerveux se réduit, en elles, à quelques ganglions plus ou moins étroitement liés les uns aux autres. Force est donc de conclure que le siège de la conscience sensible est le système entier des centres nerveux, et qu'il serait antirationel de vouloir spécialiser cette conscience en un seul de ces ganglions, au détriment des autres.

Les premières expériences de vivisection opérées sur le cerveau parurent se prononcer nettement en faveur de la localisation du sens interne dans l'encéphale, à l'exclusion de la moelle épinière. On enlevait à un animal ses hémisphères cérébraux, aussitôt il tombait dans une inaction absolue ; il conservait encore le pouvoir de locomotion, puisque sous une impulsion extérieure il courait un peu et retombait épuisé; néanmoins il était inhabile à produire son mouvement d'une manière spontanée; il ne possédait plus, au dedans de lui, le principe intime de ce mouvement, c'est-à-dire la perception sensible. Donc le siège de la sensibilité générale ne pouvait être que le cerveau.

Cette conclusion était prématurée. Il existe entre le cerveau et les centres nerveux secondaires de la moelle, dans les êtres doués du système cérébro-spinal, un consensus, une solidarité d'autant plus étroite que ces êtres sont plus élevés dans l'échelle de la vie ; chez les animaux supérieurs, chez l'homme surtout, les centres secondaires se trouvent dans une dépendance absolue par rapport au centre principal. Il est facile de comprendre que l'altération du centre

principal doive amener, dans les centres reliés à lui par les liens d'une étroite solidarité et d'une dépendance plus ou moins absolue, des contrecoups fâcheux. La cessation de l'activité sensible à la suite de l'ablation du cerveau n'accuse donc pas nécessairement la non existence de cette activité dans les centres inférieurs, mais uniquement la sympathie extrême qui les relie au centre principal, et qui a pour effet d'abolir leur sensibilité propre, si la sensibilité prédominante du cerveau vient elle-même à être abolie. Ainsi les organes ordonnés suivant une disposition binaire, les yeux, par exemple, possèdent chacun leur activité propre ; toutefois, il arrive souvent, en vertu de la loi de sympathie, que l'altération de l'un d'entre eux entraîne la cessation de toute activité dans l'organe correspondant. Pour s'assurer de l'existence ou de la non existence d'une sensibilité propre dans les centres subordonnés, il fallait expérimenter sur les animaux où la dépendance relative des centres nerveux est moindre, où les liens de sympathie organique se détendent. Chez ces animaux, en effet, la lésion du centre principal ne saurait avoir sur les autres centres des contrecoups aussi fâcheux ; elle doit laisser intacte, au moins en un degré suffisant, leur activité propre, s'il est vrai qu'ils en possèdent.

Les physiologistes modernes l'ont bien compris, et c'est dans cette voie que se sont engagés ceux qui ont entrepris d'analyser les organes de la sensibilité interne. Des expériences de Longet, Flourens, Vulpian, etc., il résulte que, dans les animaux dont il s'agit, la sensibilité générale n'est pas abolie par l'ablation des lobes cérébraux. Le rat, privé de ses hémisphères cérébraux, s'enfuit quand à ses oreilles retentissent les miaulements du chat ; dans les mêmes

circonstances, le pigeon écarte la tête quand on le menace de la main, et son regard suit la lumière que l'on fait mouvoir devant ses yeux. Au rapport de M. Vulpian, on a vu des fœtus sans cerveau pousser des cris et sucer le doigt qu'on leur présentait. — Si l'on divise en plusieurs segments la moelle épinière d'un cochon de lait, la correspondance avec le cerveau n'existe plus; cependant chacun de ces segments séparés continue, durant plusieurs mois, à vivre et à répondre par des mouvements adaptés aux excitations extérieures. — Tout le monde connaît encore les célèbres expériences de Goltz et de Pflüger. Goltz plaçait dans le creux de sa main une grenouille privée de ses hémisphères cérébraux; puis il inclinait doucement la main : la grenouille alors relevait une patte, puis l'autre, et remontait de la sorte, à mesure que la main s'inclinait, de façon à ne point perdre l'équilibre. Finalement, elle arrivait à passer de la paume au dos de la main, par le jeu régulier de ses pattes. La même grenouille, caressée entre les épaules, répondait régulièrement aux caresses par un coassement *unique*, mais inévitable; elle cessait de coasser, si au lieu de caresses, on produisait au même point, une irritation. Alors, c'était des gestes de défense et des cris de douleurs. L'expérience de Pflüger est encore plus intéressante. Ici, le sujet est une grenouille décapitée : on lui applique à la cuisse de l'acide acétique ; aussitôt, pour calmer l'irritation, elle porte à la partie lésée le revers dorsal du pied correspondant. Pflüger lui coupe ce pied, et produit, au même point, une nouvelle irritation : la grenouille veut répéter le même procédé, mais le pied a disparu, elle ne peut réussir ; alors, voyant ses efforts infructueux, elle manifeste une vive agitation, « comme si

« elle cherchait un nouveau moyen. » Enfin elle se décide à employer le secours du pied qui lui reste, pour adoucir sa douleur.

Dans tous les sujets soumis aux expériences que nous venons de citer, le cerveau, ou bien n'existe plus, ou bien n'est plus relié aux centres inférieurs; même, dans le dernier cas, la tête entière a disparu. Or, malgré l'ablation du cerveau, il se produit en eux des phénomènes analogues à ceux qui, de l'aveu général, manifestent l'épanouissement de la sensibilité. Cette analogie est-elle vraie, ou bien n'est-elle qu'apparente? Si elle est purement apparente, nous ne saurions conclure des phénomènes à l'existence de la sensibilité dans la moelle épinière. Si elle est vraie, au contraire, il devient nécessaire d'admettre, avec Pflüger, que la moelle comme le sens « possède des facultés « sensorielles, c'est-à-dire la conscience sensible. »

MM. Mandsley, Luys et Ferrier ne croient pas que les phénomènes produits par les centres inférieurs séparés du cerveau puissent être tenus pour des actes de sensibilité : à leurs yeux, ces manifestations de la vie sensible, dans les sujets soumis aux expériences, sont purement apparentes, et résultent « des pro- « priétés mécaniques du système nerveux. Ces ac- « tions sont aussi complètement physiques que les « mouvements successifs du piston et des roues d'une « machine à vapeur. (Phys. de l'esprit, p. 182). »

Toute l'argumentation de MM. Maudsley, Luys et Ferrier, en faveur du pur mécanisme des phénomènes accomplis par les centres inférieurs séparés du cerveau, se réduit à ceci : « Une conscience médullaire » supposerait l'idée d'un obstacle à éloigner et la volonté de l'éloigner. Or, adapter un mouvement à un but prémédité est le propre de la « conscience céré-

« brale. » Donc il ne saurait exister de conscience médullaire,

Nous accordons volontiers qu'adapter à un but prémédité un mouvement voulu, dont on a saisi le rapport avec ce but, est le propre de l'intelligence; de l'intelligence, et non pas de la « conscience cérébrale, » car l'intelligence n'est point une faculté sensible et le cerveau n'est nullement son organe. Mais à la majeure de l'argument, nous opposons une négation formelle. Non, la « conscience médullaire » ne supposerait pas l'*idée* d'un objet à éloigner et la *volonté* de l'éloigner. La conscience médullaire est une faculté sensible. Or, une faculté sensible peut bien produire des actes adaptés à un but précis; toutefois ce n'est pas elle qui établit le rapport de ces actes à ce but : elle connaît l'objet de son acte, elle produit son acte, mais c'est une loi de la Providence qui rattache ensemble par un lien de nécessité instinctive cette connaissance, cet acte et cet objet. M. Maudsley est bien contraint de reconnaître que « le fait d'un mouvement qui s'ac-« complit en vue de ce qu'on nomme un but, n'im-« plique pas nécessairement que ce fait soit volon-« taire (p. 129). »

Cependant, s'il n'y a pas, dans les actions de la moelle épinière séparée du cerveau, volonté préalable de rapporter à un but, *connu comme tel*, le mouvement à produire, quelle différence peut-il y avoir entre ce mouvement et un mouvement purement réflexe, automatique, mécanique? Le mouvement du piston produit automatiquement le mouvement de la roue : de même l'action de l'acide sur la cuisse de la grenouille décapitée produit le mouvement automatique du pied qui vient essuyer l'acide.

Une confirmation du mécanisme des actes exécutés

par la grenouille privées de ses lobes cérébraux, c'est la régularité de son coassement quand on la caresse sur l'épaule ; elle coasse une fois seulement, et *toujours*, après chaque attouchement, alors même que, vivante, elle ne se comporte point ainsi. La constante répétition, l'unité constante du cri de la grenouille, dans une semblable occasion semble bien indiquer son origine réflexe et automatique.

Que les lois mécaniques aient leur part dans les faits dont il s'agit, nous ne le contesterons pas, puisqu'il faut bien la leur accorder dans tout exercice de la sensibilité. En effet, c'est l'organe vivant qui agit, qui sent. Or, l'organe est matériel ; il est donc nécessaire que dans l'exercice de la sensibilité, les lois mécaniques de la matière aient un certain jeu pour diriger l'éclosion des actes sensitifs. Mais à côté du mécanisme aveugle de la matière, n'y a-t-il pas dans ces faits une action, une connaissance du principe vital et immatériel imprimant sa direction à ce mécanisme brutal, comme la main de l'homme dirige à son gré, à travers le fil télégraphique, les forces absolument mécaniques de l'électricité? Tout nous porte à le croire. Un automatisme qui fait pousser à une grenouille décapitée des cris de joie quand on la caresse, des cris de douleur quand on l'irrite ; en vérité, un pareil automatisme se rapproche beaucoup de la sensibilité! Il s'en rapproche même à tel point qu'il nous paraît se confondre avec elle ; autrement il nous fait aboutir fatalement à la rêverie cartésienne de l'automatisme des animaux. Assurément, s'il est des actes conscients dans un animal, ce sont les actions qu'il peut modifier, en vue d'un but identique, suivant les diverses circonstances qui viennent contrarier ce but. Eh ! bien, dans le cas de la grenouille de Pflüger,

l'ablation d'un pied empêche l'accomplissement de l'acte produit une première fois, pour adoucir l'irritation produite à la cuisse correspondante ; elle hésite un instant ; enfin elle se décide à produire un acte différent, à porter le pied qui lui reste au secours de la partie lésée.

D'ailleurs, d'après les principes mêmes de MM. Luys et Vulpian, les phénomènes du cerveau sont des ampliations de ceux de la moelle. Or, les phénomènes du cerveau sont accompagnés de conscience et de sensibilité. Donc aussi cette conscience et la sensibilité doivent exister dans les actes réflexes de la moelle, quoique dans un degré inférieur.

Notre interprétation des expériences de vivisection en faveur de la permanence de la sensibilité dans la moelle est, en tout point, conforme aux principes des Philosophes scolastiques. Qu'est-ce qui leur faisait conclure à la permanence de l'âme sensible dans les tronçons séparés par la division des animaux inférieurs ? La permanence des mouvements, analogues aux mouvements produits par cette âme avant la division de l'individu. Si l'âme sensible survit dans ces parties à la division de l'individu, c'est qu'elle y peut encore déployer son activité sensible. Or, le déploiement de cette activité réclame la conscience sensible dans les centres nerveux. Donc, les mouvements exécutés par les parties de la moelle séparées du cerveau, exigent la diffusion de la conscience sensible dans la moelle épinière. Les scolastiques admettaient expressément cette conséquence pour les animaux imparfaits, chez lesquels ils localisaient l'imagination dans toute l'étendue du corps.

D'ailleurs, l'analogie nous incline à croire qu'il n'en est pas autrement chez les animaux parfaits. Peut-

être faudrait-il voir une confirmation éclatante de cet argument d'analogie dans l'expérience fameuse de M. Robin. Il réveilla par l'électricité la moelle épinière d'un homme qui venait d'être décapité, puis avec un scalpel il lui toucha le sein du côté droit ; aussitôt le bras droit du supplicié se mit en mouvement et sa main vint protéger le point lésé. Pourquoi le mouvement de défense du supplicié étudié par M. Robin ne serait-il pas une manifestation de l'activité d'une âme sensitive informant transitoirement le cadavre, une suite de la perception par la conscience médullaire de l'impression douloureuse causée à la surface par l'action du scalpel? Une semblable explication ne répugne aucunement : elle offre l'avantage d'assigner à ce fait si curieux une raison suffisante.

Le témoignage de la vivisection s'accorde avec celui de l'anatomie comparée, pour assigner comme organe à la conscience sensible, non point seulement le cerveau, mais le système cérébro-spinal tout entier. « Le cerveau est l'organe principal et dominateur de « toute la vie sensible, il a les fonctions les plus « nobles, mais il n'exclut pas la part des autres gan- « glions à la sensibilité générale (Lewes). »

Il est admirable de constater ici, comme partout dans la nature, le doigt de la divine Providence. Notre corps est continuellement soumis à l'action des éléments matériels, de telle sorte que nous sommes vraiment, selon l'expression d'Hæckel, « le jouet des moindres pressions de l'atmosphère. » Parmi ces excitations extérieures, les unes sont utiles, les autres sont nuisibles: il faut que l'organisme se mette en défense contre celles-si, et se prête aux sollicitations des influences favorables ; mais toutes sont extrêmement passagères et se succèdent en un tourbillon

incessant; la réponse de l'organe aux unes et aux autres, doit être extrêmement prompte, rapide, sûre. Elle ne posséderait point cette promptitude, cette rapidité nécessaire, si le nerf moteur et le muscle chargé de la transmettre aux éléments extérieurs, devaient toujours attendre l'appréciation et les ordres de la sensibilité cérébrale. Aussi bien Dieu a placé, sous la dépendance du cerveau, un nombre plus ou moins considérable de centres secondaires d'activité sensible, plus rapprochés des parties impressionnables de l'organisme, qui, averties immédiatement des influences extérieures, impriment sans retard l'impulsion propre à repousser ou rechercher ces influences En vérité, il suffit de considérer l'organisme de l'insecte le plus chétif, pour reconnaître les traces de l'Être infiniment sage et bon, qui fait toutes choses avec intelligence et amour!...

Un Professeur de Philosophie.

LITURGIE

—

DES CÉRÉMONIES DE LA SAINTE MESSE

RÈGLES PARTICULIÈRES

15° article

Remarques sur les rubriques relatives à l'oraison Dominicale et à ce qui suit jusqu'à la communion (tit. X, suite),

Rubrique n° 2 (suite).

Nous avons examiné dans un article précédent, p. 81, les quatres premières questions auxquelles donne lieu la rubrique n° 2 du tit. X. Il nous reste à traiter les suivantes.

Cinquième question. *Comment le Prêtre doit-il placer la Sainte Hostie sur la patène ? Comment doit-il la prendre ? Comment doit-il la rompre ? Où doit-il prendre la parcelle qui doit être détachée de la partie qu'il tient de la main gauche ?*

Sur le premier point, si le Prêtre fait reposer la patène sur le pied du calice, la sainte Hostie pourra difficilement se trouver ailleurs que sur le milieu de la patène ; si le Prêtre met la patène du côté de l'épître comme l'indique de Herdt ou sur le devant du corporal comme le suppose Mgr de Conny, la sainte

Hostie peut être placée ou sur le milieu de la patène, ou bien sur la partie supérieure, de manière que le bord de la sainte Hostie dépasse un peu le bord de la patène. Falise dit la même chose (*Ibid.*) « Il fait pas- « ser la patène sous l'Hostie, qu'il arrange sur la « patène, avec l'index de la main gauche, vers le « bord supérieur et hors de la concavité. » De Herdt fait placer la sainte Hostie de cette manière, ou bien au milieu de la patène (*Ibid.*) « Hostiam indice sinistro « accommodet super mediam patenam, vel circa « extremitatem patenæ, ut sacra Hostia facilius accipi « possit. » Mgr de Conny (*Ibid.*) la fait placer « de manière qu'elle soit facile à prendre. »

Sur le deuxième point, Bisso enseigne, sans autre explication, que le Prêtre prend la sainte Hostie avec le pouce et l'index de la main droite (*Ibid.*) « Accipit Hostiam inter pollicem et indicem dextræ manus. » Merati fait appuyer le pouce et l'index de la main gauche sur la partie de la sainte Hostie qui est à gauche, pour permettre au Prêtre de la prendre de la main droite par le côté opposé (*Ibid.* n. 4.) « Premente « partem lateralem sinistram Hostiæ indice sinistræ « manus, pollice et indice dextræ manus apprehendit « eamdem Hostiam in medio. » Janssens dit exactement la même chose (*Ibid.* n. 22.) Cavalieri donne une méthode assez difficile dans la pratique. Après avoir fait appuyer la patène sur le pied du calice, comme on l'a vu ci-dessus, il fait mettre la sainte Hostie de manière qu'elle depasse les bords de la patène à la partie supérieure. Ainsi que nous l'avons observé, la sainte Hostie glissera nécessairement. « Ut facilius « etiam ipsamet Hostia capi possit, dit-il (*Ibid.*) pars « Hostiæ superior debet attolli versus oram superiorem « patenæ, extra ejusdem concavitatem. » Falise suit Merati et Janssens (*Ibid.*) « Pressant un peu avec l'index de la main gauche le bord de la sainte Hostie qui est de ce côté, il la prend entre le pouce et l'index

de la main droite. » Carpo la fait prendre par la partie supérieure (*Ibid.* n. 51.) « Erectus sinistro « indice deducit ad oram patenæ posteriorem sacram « Hostiam, quam in extremitate superiori accipit pollice « et indice dextero. » De Herdt, qui, comme on l'a vu, laisse au Prêtre la liberté de déposer la sainte Hostie ou bien au milieu de la patène, ou bien de manière qu'elle dépasse un peu les bords, la fait mettre près du bord avant de la prendre, si elle n'y est pas déjà (*Ibid.* n. 260.) « Sacerdos a genuflexione erectus « indice sinistro vel dextro ducit sacram Hostiam versus « medium corporalis ad extremitatem patenæ, si ibi ab « initio posita non fuerit; indice sinistro premit ejusdem « partem lateralem, eamque ab altera parte elevatam « accipit inter pollicem et indicem dextræ manus. » Ni Baldeschi, ni Mgr de Conny, ni Mgr Martinucci n'indiquent en détail la manière dont le Prêtre prend la sainte Hostie.

Sur le troisième point, les auteurs recommandent au Prêtre de prendre beaucoup de précautions pour ne laisser perdre aucune parcelles de la sainte Hostie. Ils enseignent que le Prêtre fait la fraction de la sainte Hostie d'abord à la partie supérieure, puis vers le milieu, et enfin à la partie inférieure. « Incipit a parte « superiori Hostiæ, dit Gavantus (*Ibid.*), sicuti signum « crucis incipit fieri ab eadem superiori parte. » Bauldry dit la même chose (*Ibid.* n. 2). « Celebrans « frangit Hostiam incipiens a superiori parte illius, sicut « signum crucis incipit fieri ab eadem parte superiori. » Bisso donne avec plus de détail la suite des actions du Prêtre (*Ibid.* § 66.) « Accipit Hostiam inter pollicem et « indicem solum dextræ manus, et sic sola dextra « elevat Hostiam super calicem, postea adhibet etiam « sinistram, et sic pollicibus et indicibus utriusque « manus Hostiam super calicem tenens, eam reverenter « frangit per medium. » Pour la manière de faire la fraction, il renvoie à un autre endroit où il cite Gavantus

et dit (l. *h*, n. 73) : « Incipitur fractio a parte superiori « ad similitudinem signi crucis. » Merati indique de la manière suivante les précautions à prendre et la manière de faire (*Ibid.* n. 5.) « Frangit autem per rectam « lineam non unico ictu, diligenter et attente, ne divi- « datur in fragmenta, et frangit in partes æquales, « quantum fieri potest... commodissimus frangendi mo- « dus est, ut in suprema, media et infirma parte medie- « tatis ab initio fiat modica fractura, et postea tota Hos- « tia frangatur : sic enim in duas æquales partes facilius « dividitur. » Janssens donne les mêmes règles (*Ibid.* n. 25) et ajoute (*Ibid.* n. 22) : « Hæc actio non potest « fieri festinanter aut unico ictu, sed valde studiose « ne forte Hostia in fragmenta hinc inde deperdenda « irreverenter frangatur. » Cavalieri donne également avec un grand détail toutes les règles à suivre dans cette action (*Ibid.* n. 9) : « Hostiam accipit inter polli- « cem et indicem dextræ manus, a parte dextera « laterali indice sinistræ manus leviter premente « partem lateralem sinistram ipsius Hostiæ, et sic « tenens Hostiam super calicem, adhibendo pollices et « indices utriusque manus, a parte superiori incipit « frangere, semper super calicem. In hac fractione « Celebrans reverenter, devote, lente, et caute debet « se gerere.... ne fragmenta extra calicem exi- « liant. Fractio autem fieri debet recta linea, non unico « ictu, sed pluribus quantum potest ad evitandum « periculum fragmentorum, et ut partes, quantum fieri « potest, evadant æquales. » Nous lisons dans Falise (*Ibid.*) : « Il porte l'Hostie au dessus du calice, et l'y « brise respectueusement par le milieu, faisant d'abord « une moindre fraction en haut, au milieu, et au dessous, « puis la brisant tout-à-fait. » Carpo dit exactement la même chose (*Ibid.*) : « Hostiam reverenter in binas « dividit partes æquales, illam nempe leniter flectendo « superius, in medio et infra, desinit iterato flexu « totam frangendo. » Baldeschi dit à peu près la même

chose (*Ibid.* n. 102) : « A poco a poco e con destrezza « la rompe in mezzo per linea retta, cominciando dalla « parte superiore. » Mgr Martinucci donne la même règle (*Ibid.*) : « Solerter ac reverenter eam infringet et « mediam dividet recta linea, incipiens a parte supe- « riori. »

Nota. Ces règles ne supposent pas que l'Hostie ait été préparée pour la fraction, comme on le fait habituellement en France, suivant ce qui est dit t. XXXVIII, p. 186. Vinitor ne paraît pas désapprouver cet usage, puisqu'il conseille de tracer une ligne avec l'index gauche en dessous de l'Hostie (part II, tit. X, annot. 8.) « Praxis facilius frangendæ Hostiæ est, maxime si « major sit, ut a tergo imprimatur linea leniter indice « sinistro ab imo ad summum, secundum quam jam « facta debilior cedat facilius, et frangatur : alioqui « sæpe periculum est, cum sunt Hostiæ firmiores, ut « particula aliqua excutiatur, vel minus decenter fran- « gatur. » Lohner parle aussi des hosties préparées pour la fraction (*Ibid.* l. *a.*) « Commodissimus frangendi « modus est, ut in suprema, media, et infirma parte « medietatis ab initio fiat modica ruptura, et postea « primum tota Hostia frangatur, sic enim in duas « æquales partes facilius dividitur ; ob quam causam « aliqui in hostiis, quæ in arropta pinsuntur, a tergo « fissuram in medio fieri curant. » Janssens n'est donc pas, comme il le croit, le premier qui parle de l'usage de préparer l'Hostie avec la patène, et de la coutume d'avoir des Hosties préparées dans la confection elle-même (*Ibid.* n. 23 et 24.) « Aliqui in sacristia Hostiam super « pallam manu sinistra tenentes, extremitate patenæ, « quam dextra tenent, lineolam tum per integrum « præfatæ Hostiæ medium, tum ad inferiorem ejusdem « Hostiæ particulam faciunt, ut eam post consecra- « tionem commodius et securius in duas dividant partes « æquales, et particulam inferiorem facilius et nitidius « separent ab altera Hostiæ medietate. Ejus utilitas

« tanto magis apparet, quanto aer est humidior. Nullibi « quidem desuper apud quemquam aliquid legi ; praxis « tamen illa multum invaluit, et est valde frequentata. « Quin et hæ lineolæ præfatis Hostiis ope laminarum « ferrearum ad hoc præparatarum possent imprimi. « Hæc tamen practicantes reflectere debent, ut binæ « hæ lineolæ sint valde leves, et ad omne evitandum « inconveniens quod inde oriri posset, admodum « tenues. » De Herdt donne les mêmes règles ; mais auparavant il observe que cette préparation ne doit pas être faite sur une Hostie consacrée (*Ibid.*) « 1° Ad « facilitandam hanc fractionem non convenire lineas « fractionis cum patena ducere super sacram Hostiam « consecratam, tum propter quamdam in hoc indecen- « tiam, tum quia extremitate patenæ quædam sacræ « Hostiæ fragmenta tolli possunt. 2° Plures, dum ante « Missam præparant calicem ducere lineas fractionis « cum patena super Hostiam in palla positam, quia sic « commodius et securius frangitur, et partes ab invicem « nitidius separantur. Circa hanc autem praxim ulterius « notandum est : 1° de ea nihil in rubricis haberi ; 2° eas « lineas valde tenues esse debere, ne adstantibus appa- « reant, et ne sacra Hostia tempore Sacrificii in duas « partes abeat ; 3° medium aptius et securius esse, si « hostiarum confectores lineas fractionis in laminis « ferreis imprimi curent. » Mais, d'après ce qui est dit par Vinitor, on doit tracer ces lignes en dessous plutôt qu'en dessus.

Sur le quatrième point, un décret de S. C. des rites prescrit au Prêtre de détacher à la partie inférieure la particule qu'il doit prendre sur la partie de la sainte Hostie qu'il tient de la main gauche. *Question.* « An « pars inferior Hostiæ præcidi debet, an vero supe- « rior, quando dicitur *Pax Domini sit semper vobiscum?* » *Réponse.* « Inferior præcidi debet. » (Décret du 4 août 1663. N° 2241, q. 6.)

Sur le cinquième point, le mot *particula*, employé

dans la rubrique, suffit pour indiquer qu'il s'agit d'un fragment peu considérable. Elle est appelée par Merati (*Ibid.* n. 5) « minima particula, » et par Cavalieri (*Ibid.* n. 9) parvam particulam. » Baldeschi (*Ibid.* n. 102) se sert du mot « particella » et Mgr Martinucci dit (*Ibid.* n. 111) « exiguam particulam. » De Herdt s'exprime ainsi sur ce point (*Ibid.* n. 5). « Nota « rubricas non exprimere quanta esse debeat particula « in calicem mittenda ; parvam tamen, et multo mi- « norem esse debere illa parte de qua frangitur, quia « rubricæ hanc partem, de qua frangitur, vocant ma- « jorem, et vox *particula* parvitatem denotat : ita « ut dici possit particulam tertia parte medietatis « Hostiæ majorem esse non debere, et non tantum « tertiam, sed et quartam, et etiam minorem partem « medietatis Hostiæ sufficere. »

Sixième question. *En disant* Jesum Christum, *pendant la fraction de l'Hostie, le Prêtre est-il tenu de faire une inclination?*

Cette question a été traitée t. XXIII, p. 514 et 515. On peut, avons-nous dit, conclure de la rubrique du Missel que cette inclination, comme toutes celles qu'il y aurait lieu de faire en prononçant le saint nom de Jésus lorsqu'il est occupé à faire une cérémonie, ne serait pas obligatoire. Cependant les auteurs la prescrivent.

Septième question. *Quelles sont les règles à suivre pour faire les trois signes de croix avec la particule?*

Il y a deux règles à observer en faisant les trois signes de Croix. 1° Ils doivent se faire en dedans de la coupe, à la partie supérieure, mais en évitant de toucher les bords ; 2° Ces signes de croix doivent être tracés avec la main entière, et non avec le pouce et l'index seulement. « Cruces super calicem cum

« particula Hostiæ, dit Bauldry (*Ibid.* n. 4), fiunt a « labio ad labium calicis sine tactu illius. » Merati ajoute (*Ibid.* n. 5) : « Debet formare Sacerdos motum « crucis cum tota manu dextera, et non cum solis pol- « lice et indice ejusdem manus dexteræ. » Janssens s'exprime ainsi (*Ibid.* n. 30) : « Celebrans, cum ipsa « particula signans, formando motum crucis cum tota « manu dextra, et non cum solis pollice et indice dextræ « manus, ter a labio ad labium intra os calicis, sed « sine ejusdem attactu, dicit clara voce : *Pax Domini* « *sit semper vobiscum.* » Cavalieri dit la même chose (*Ibid.* n. 10) : « Signat ter cum ipsa particula a labio « ad labium calicis sine tactu ipsius calicis, cum motu « tamen totius manus dexteræ, et non solius indicis et « pollicis. » Falise dit aussi (*Ibid.*) : « Il fait trois si- « gnes de croix du bord au bord du calice, par le mou- « vement de toute la main et dans l'intérieur de la « coupe, qu'il se garde de toucher. » De Herdt dit la même chose (*Ibid.*) « Hæ signationes seu cruces « fieri debent non solis pollice et indice..., sed motu « totius manus calicem non tangente, et ut verba ru- « bricæ innuunt, *a labio ad labium*, non super cali- « cem, sed intra os calicis, sic tamen ut labia calicis « non tangantur. »

Huitième question. *Dans la prière* Hæc commixtio, *doit-on s'incliner en prononcant les mots* Jesu Christi ?

La solution de cette huitième question est la même que celle de la sixième. Ce point, comme celui dont il s'agit dans la sixième question, a été examiné t. XXIII, p. 514 et 515.

Nota. Si on fait une inclination en disant les mots *Jesu Christi*, il faut la faire de manière qu'elle puisse s'accorder avec les autres cérémonies prescrites. C'est ce qui aura lieu si l'on se conforme à l'enseignement de la plupart des auteurs, qui prescrivent au

Prêtre de se purifier les doigts après avoir terminé la prière *Hæc commixtio*. Tel est le sentiment de Bisso (*Ibid.*) « Qua finita, et non prius, Celebrans extergit « pollices et indices. » Merati donne la même règle (*Ibid.*). « Immissa dicta particula in calicem, et pro- « latis secreto illis verbis *Hæc commixtio,* Sacerdos « statim extergit digitos. » Janssens dit aussi (*Ibid.* n. 45) : « Deinde Sacerdos (tota hac oratione, *Hæc* « *commixtio*, dicta) pollices et indices utriusque manus « super calicem aliquantulum tergit. » Cavalieri dit la même chose (*Ibid.*) « Post hanc orationem aliquan- « tulum pollices et indices tergit super calicem. » Carpo donne aussi cette disposition (*Ibid.* n. 51.) « Post hanc orationem, utrumque pollicem et indicem « perfricat invicem super calicem. » Baldeschi dit également (*Ibid*, n. 103) : « Il Celebrante lascia cadere « la particella nel calice dicendo segretamente *Hæc* « *commixtio,* e poscia asterge sul mezzo del calice « i pollici ed indici. » De Herdt enseigne la même chose (*Ibid.* n. 261) : « Hac oratione finita... pollices « et indices utriusque manus extergit. » Vinitor cependant donne cette pratique seulement comme préférable (*Ibid.* § 10) : « Videtur decentius ut Celebrans « non excutiat digitos super calicem nisi prius dixerit « totam orationem *Hæc commixtio*.. » Mgr de Conny semble laisser la liberté de se purifier les doigts en disant cette prière ou après l'avoir dite (*Ibid.*) « Lais- « sant tomber doucement cette petite parcelle dans le « calice, il dit *Hæc commixtio*, frotte l'un contre « l'autre les deux doigts de la main droite pour faire « tomber les parcelles. » Mgr Martinucci paraît aussi laisser cette même liberté (*Ibid.* n. 113.) « Adjiciet « secreto *Hæc commixtio*, efficiet ut particula in ca- « licem decidat, et absterget vel excutiet leviter super « ipsum digitos utriusque manus. » Si le Prêtre attend, pour se purifier les doigts, qu'il ait fini la prière, il lui est facile de faire l'inclination à *Jesu Christi*.

Quand même il n'attendrait pas, il peut encore la faire facilement s'il ne couvre pas le calice avant d'avoir prononcé ces mots.

Neuvième question. *A quel endroit du calice le Prêtre doit-il laisser tomber la particule?*

Il est prudent de laisser tomber la particule tout près de la partie antérieure de la coupe, afin de pouvoir la prendre plus facilement avec le précieux Sang. « Prope ipsius labium, dit Lohner (*Ibid.* l. *c.*), ut ubi « Sanguinem sacrum sumpserit, cum vino in os cer- « tius influat, et non, ut alias, si in medio calicis ini- « mittatur, in calice hæreat. » De Herdt fait la même recommandation (*Ibid.*) : « Particulam... im- « mittit in calicem prope ipsum labium a parte Cele- « brantis. »

Dixième question. *En disant* Agnus Dei, *comment le Prêtre doit-il être incliné?*

Comme il a été dit t. XXIII, p. 258 et suiv., les auteurs ne sont pas d'accord sur la question de savoir si le Prêtre doit faire alors une inclination de tête ou une inclination médiocre. On peut suivre l'une et l'autre pratique, comme il a été dit au même lieu. Si le Prêtre fait une inclination médiocre, il n'a pas à changer de position en commençant les oraisons avant la communion, ainsi qu'on l'a observé t. XXIII, p. 259.

Onzième question. *En commençant le deuxième et le troisième* Agnus Dei, *le Prêtre peut-il poser la main droite sur le corporal?*

Les auteurs, généralement n'en parlent pas, et supposent que le Prêtre fait alors ce que dit Janssens (*Ibid.* n. 62) : « Nec dextram, ne per momentum qui- « dem relinquit in altari quietam, sed tarde et gra- « viter continuo movens eam, iterum cum eadem « eodem modo percutit sibi pectus, cum dicit secundo

« *miserere nobis*, quod et tertio... facit cum dicit « *dona nobis pacem.* » On verra plus bas, d'ailleurs que, suivant la plupart des auteurs, le Prêtre ne pose pas la main droite sur l'autel après avoir dit *Domine non sum dignus ;* à plus forte raison il n'y a pas lieu de le faire en commençant le deuxième et le troisième *Agnus Dei.*

P. R.

BIBLIOGRAPHIE

I

TRAITÉ DES CENSURES en français, *d'après le droit nouveau, établi par la bulle Apostolicæ Sedis, par* M. L'ABBÉ CONDIS, *du diocèse d'Agen.* — Ouvrage approuvé par Monseigneur l'Evêque d'Agen. in-12 300 p. 1884.

— INSTITUTIONS CANONIQUES *données dans les écoles du séminaire pontifical romain et du collège Urbain par l'illustre professeur de Camillis, traduites en français par* M. L'ABBÉ CONDIS. 3 volumes in-12. 1882.

Nous signalons en même temps ces deux ouvrages du même auteur. Du second nous n'avons pas à faire l'éloge, puisqu'il n'est que la traduction d'un ouvrage encore suivi à Rome soit à l'Apollinaire, soit à la Propagande, en guise de manuel classique, et que, au témoignage d'hommes éminents, il renferme des doctrines très-pures dans un ordre remarquable. C'est donc faire une bonne œuvre que de propager un ouvrage de cette sorte. Et c'est là le but d'une traduction française d'un livre écrit en latin. En laissant de côté la langue ecclésiastique, l'auteur de la traduction indiquait son dessein : il s'adresse à cette catégorie de prêtres qui ont fait leurs études à une époque où le droit canon n'était pas enseigné comme science spéciale dans les séminaires. Nous ne voulons pas dire que toute étude de droit canon ait été négligée ; mais l'institution d'un *cours* de droit canon est de date récente dans un grand nombre de séminaires et il s'ensuit que les connaissances acquises précédemment

étaient nécessairement incomplètes, et sans unité. Reprendre cette étude dès les commencements, avec des termes dont le sens rigoureux est souvent ignoré, est une tâche ingrate, capable de décourager même les meilleures bonnes volontés. C'est pour faire disparaître ces difficultés, en partie du moins, qu'a été entreprise la traduction que nous signalons. A ce point de vue, l'auteur mérite de justes éloges.

Le *Traité des censures* en français répond à la même pensée et rentre dans le même ordre d'idées. Nous avions déjà un traité des censures en français, fort complet même, dans le *Traité des peines ecclésiastiques, de l'appel et des Congrégations Romaines*, par l'abbé Stremler ; mais il n'y est pas question de la constitution *Apostolicæ sedis* pour la bonne raison qu'il fut publié neuf ans avant l'appartition de la bulle pontificale.

La constitution *Apostolicæ Sedis* n'a modifié en rien ce qui touche aux censures en général, il est vrai, mais elle a apporté des modifications profondes aux censures considérées en particulier. Ce sont ces changements qu'il fallait expliquer dans un volume mis à la portée de tous. L'auteur a-t-il réellement rempli son programme ? Nous reconnaissons volontiers que ce qui regarde les censures en général est exact, clair, facile à suivre ; mais aussi nous dirons avec toute liberté que l'explication de la constitution *Apostolicæ Sedis* est beaucoup trop concise, d'une concision qui va même jusqu'à l'obscurité en certains passages. Ainsi ce qui regarde les honoraires des messes, l'aliénation des biens ecclésiastiques, et d'autres sujets encore, très-difficiles à suivre pour des canonistes exercés, devient à peu près incompréhensible pour les lecteurs auxquels s'adresse l'ouvrage. N'eut-il pas mieux valu ajouter une centaine de pages, si cela était nécessaire, et donner une explication claire, quoique concise, et présenter toute la doctrine bien qu'en

résumé. L'ouvrage y eut gagné en intérêt et en solidité.

D'autre part, que de points controversés encore ! Que de questions sur lesquelles des opinions contraires ont été soutenues par des hommes de grande autorité ! Adopter l'une, même quand elle semble plus probable, sans faire mention des autres, c'est fausser jusqu'à un certain point la science. Le lecteur aime à savoir ce que toutes les écoles, ou du moins les principales, ont pensé sur la question qu'on lui expose. Si l'auteur est muet sur les contradicteurs, on sera porté à croire que tel ou tel point est incontesté et incontestable, ce qui sera faux. Il faudra considérablement augmenter le traité, il est vrai ; mais veut-on faire tenir l'Océan dans le trou d'une souris, et la clarté ainsi que l'exactitude doctrinale ne doivent-elles pas prévaloir sur la concision ?

Nous ajouterons quelques observations sur la doctrine.

Nous ne cacherons pas notre étonnement profond en lisant dans ce volume le passage suivant :

« Comme l'Église est essentiellement une société spirituelle, n'ayant rien de commun que ses dehors avec les sociétés civiles purement temporelles, elle ne peut pas et ne doit pas employer le même genre de pénalité que ces dernières. La sanction établie par elle pour faire observer et respecter ses lois doit être en rapport avec sa nature et sa constitution propres, et ne ressembler en rien à ces peines matérielles, quelquefois sanglantes, qu'inflige parfois l'autorité civile aux violateurs de ses lois. L'Eglise, œuvre particulière d'un Dieu de miséricorde, a horreur de la violence et du sang ; aussi, à part quelques peines temporelles telles que des aumônes, des amendes, la privation du rang dans une église, le jeûne ou quelqu'autre pénitence corporelle de ce genre, n'inflige-t-elle à ses sujets insoumis ou rebelles que des peines spirituelles

et médicinales destinées plutôt à faire rentrer le délinquant dans le devoir, ou à le corriger moralement, qu'à le frapper violemment et à le contraindre par la force. Et si, parfois, il a été fait des exécutions sanglantes au nom de l'Église, ce n'a été que lorsque le bras séculier, autrement dit le pouvoir civil, s'imposant arbitrairement, ou s'immisçant artificieusement dans les affaires de l'Église, a pour ainsi dire forcé la main à cette dernière. et, sous un prétexte religieux, a, pour le besoin de sa politique, exercé des rigueurs que l'autorité ecclésiastique réprouvait sans pouvoir les empêcher, quoiquelles se fissent le plus souvent en son nom...

« L'Eglise avait donc ses moyens de sanction tout tracés par son auteur, et elle ne pouvait pas en adopter d'autres sans faillir, non seulement à ses devoirs, mais encore à son rôle et à sa mission sur la terre (1). »

Nous ferons plusieurs observations.

Tout d'abord l'énumération des peines temporelles infligées par l'Église est fort incomplète. L'auteur ne parle que des *aumônes*, des *amendes*, de la *privations du rang dans une église*, du *jeûne* ou de quelqu'autre *pénitenee corporelle de ce genre*. Le lecteur peut être curieux de savoir ce qu'il faut entendre par les *autres pénitences corporelles de ce genre*, que l'auteur ne nomme pas, soit parce qu'il les regarde comme sans importance, soit, peut-être, parce qu'elles offusquent sa sensibilité ou contredisent trop formellement sa thèse.

Ce sont l'*exil*, la *fustigation*, la *perte de tous les biens*, la *prison même perpétuelle*. et, faut-il le dire, la *peine de mort*. Assurément il ne s'agit pas là de bagatelles, et nous voulons prouver nos assertions.

Nous sommes encore sur le terrain historique et

(1) p. 12 et 13.

nous ne cherchons pas à savoir si l'Église a eu raison de recourir à ces pénalités ; nous voulons uniquement pour le moment établir qu'elle a agi ainsi. Les preuves en sont un peu partout aujourd'hui et il n'est pas permis de les ignorer.

« Le concile romain tenu sous le pape Symmaque, l'an 503, dit expressément que suivant les règlements des Saints Pères, il condamne à l'exil et à la perte de tous ses biens celui qui travaillerait à renverser ce qui était décrété... Bien avant cette époque nous trouvons la peine de l'exil infligée par les juges ecclésiastiques. Eusèbe de Dorilée en parle ; le quatrième concile d'Orléans et le douzième de Tolède ont des canons qui infligent l'exil. Saint Grégoire-le-Grand fait mention de cette peine dans sa lettre au saint Diacre Anthémius.

« Saint Augustin, dans sa lettre au tribun Marcellin, reconnaît que les Évêques, rendant la justice, faisaient souvent donner des coups de fouets aux coupables. Surius, dans la vie de saint Césaire d'Arles, rapporte un règlement de ce Pontife établissant qu'on ne pourrait donner plus de trente-neufs coups à la fois à ceux que le juge ecclésiastique aurait condamnés à être fustigés. Par là on voit clairement que cette sorte de châtiment corporel était en vigueur dans les tribunaux ecclésiastiques de ce temps. La même chose est encore attestée par saint Grégoire-le-Grand en beaucoup de ses lettres, entre autres dans sa vingt-septième et sa soixante-cinquième à Januarius, et dans sa soixante-et-unième à Anthemius.

« Nous avons le concile de Narbonne, tenu sous Recarède, celui d'Agde, celui d'Epaon et le premier de Macon qui parlent de la fustigation infligée pour certains délits ecclésiatiques.

« .. Dès les premiers temps, la prison était également en usage dans l'Église sous le nom de *decanica*, décanie. Il en est question dans les anciens canons.

Le concile d'Agde, le premier concile de Macon, et celui d'Épaon, ordonnent d'enfermer dans un monastère, au lieu de prison, les Évêques, les prêtres et les diacres qui sont convaincus de quelque grand crime. Le second concile de Tolède condamne à la prison perpétuelle les prêtres qui auraient pris part à une sentence de mort. Le pape saint Sirice prescrit d'enfermer dans l'*ergastulum* les moines et les religieuses coupables d'incontinence (1). »

Quant à la peine de mort, l'Église l'a prononcée au moins une fois directement, par la bouche de saint Pierre, contre Ananie et Saphire. C'est ce qui ressort de l'interprétation naturelle du texte, que vient confirmer la constitution dogmatique *Licet juxta doctrinam* de Jean XXII contre Marcile de Padoue :

« Præterea B. Petrus post Ascensionem Domini in personam Ananiæ et Saphiræ uxoris suæ, sine imperiali concessione aliqua, hac usus est potestate : in quos, quia de pretio agri Deo oblato fraudaverant, *mortis sententiam promulgavit.* » C'est bien Pierre qui agit et prononce la sentence de mort contre un chef de l'Église.

Je veux bien que dans la suite l'Église ayant horreur du sang ait remis au pouvoir temporel le soin d'exécuter la sentence de mort, mais cela ne prouve rien contre la réalité de son pouvoir.

Si donc l'on compare les pénalités corporelles renfermées dans le code ecclésiastique à celles renfermées dans les codes civils de toutes les époques, on verra qu'il y a une conformité à peu près parfaite, et que c'est un enfantillage de dire que « la sanction établie par l'Église pour faire respecter et observer ses lois doit être en rapport avec sa nature et sa constitution propres, et ne ressembler en rien à ces peines

(1) Stremler, *Traité des peines ecclésiastiques*, p. 15.

matérielles, quelquefois sanglantes, qu'inflige l'autorité civile aux violateurs de ses lois. »

Dans les dernières phrases du passage que nous avons cité, l'auteur affirme que les exécutions sanglantes qui ont été faites quelquefois au nom de l'Église, ont eu pour instigateur le pouvoir civil, qu'elles ont eu pour mobile la passion politique, enfin que l'Église les réprouvait sans pouvoir les empêcher. Trois erreurs encore.

L'auteur a eu peur de nommer l'*Inquisition*, qu'il abandonne si facilement ici aux attaques des ennemis de l'Église, Mais la vérité proteste et réclame bien haut ses droits. Nous affirmons à l'encontre que l'*Inquisition* a été établie par l'Église librement et volontairement, qu'elle a été, même en Espagne, à l'abri des passions politiques, au moins pour le plus grand nombre de ses arrêts, et que les condamnations qu'elle a portées, suivies d'exécutions sanglantes prévues et voulues, sont bien le fait de l'action libre de l'Église.

Nous sommes encore ici sur le terrain des faits et non sur celui des doctrines. Nous dirons plus loin si l'Église a agi sagement ; ici nous restons historiens.

Aujourd'hui il n'est pas un historien sérieux qui ne reconnaisse que l'Inquisition, telle qu'elle fut instituée au concile de Vérone du mois de novembre 1185, et telle qu'elle fonctionna pendant les trois siècles qui suivirent, ne fût une institution purement ecclésiastique, encouragée et défendue par les papes, ayant ses lois approuvées par le Saint-Siège, *et en particulier celle de livrer au bras séculier* certains coupables.

Quant à l'Inquisition d'Espagne, même après qu'elle eut donné les exemples de sévérité que lui reprochent tant les catholiques libéraux, d'accord en cela avec les hérétiques et les impies modernes, elle fut approuvée formellement par le pape Sixte-Quint, dans la

bulle d'institution de la S. Congrégation de l'Inquisition. Déjà auparavant saint Pie V l'estimait à ce point qu'il *pressait* le roi Philippe II d'étendre au duché de Milan le privilège de l'Inquisition espagnole et demandait instamment aux Vénitiens de l'introduire dans les États de la République. Paul IV avait augmenté de son propre mouvement les pénalités et *ordonné* aux inquisiteurs de livrer au bras séculier les hérétiques dogmatisants, sans qu'il fût besoin qu'ils devinssent relaps, ce qui ne se faisait pas jusque-là.

C'est, croyons-nous, assez de preuves pour établir un point qui n'est plus contesté aujourd'hui que par les hommes de parti pris.

Voilà les faits : Que faut-il penser du droit? « Tout « ce que l'Église a établi, confirmé ou approuvé dans « l'Inquisition, est saint, a dit Louis Veuillot, et il « n'est permis à aucun catholique de le blâmer, car « l'Église ne saurait autoriser le mal ou l'erreur, ni « par ses enseignements ni par sa conduite, et l'on « peut juger de la valeur morale des choses aussi « bien par sa pratique que par ses paroles. Voilà ce « que ne veulent pas assez comprendre ces chrétiens « politiques qui, reconnaissant l'Église infailllible dans « ses décrets, jugent néanmoins la plupart de ses « actes comme s'ils admettaient que la présence de « l'Esprit-Saint lui a manqué. »

La tendance générale du passage que nous critiquons est d'affirmer, malgré quelques réserves, que l'Église *ne doit ni ne peut* employer le même genre de pénalité que les sociétés civiles. C'est nier à l'Église le pouvoir d'employer la force. Or, cette proposition a été condamnée dans le Syllabus (XXIV) et regardée comme éronée par Suarez.

A la page 20, la trop grande concision rend une phrase incompréhensible. Parlant des censures *ab homine* l'auteur s'exprime ainsi : « Les autres, au

contraire tombent par la mort ou destitution du juge qui les a prononcées, *pourvu* néanmoins que celui qui en a été frappé en soit délivré par l'absolution. » La pensée qui se présente naturellement à l'esprit est que, les censures *ab homine*, tombant par la mort de celui qui les a portées, elles n'ont pas besoin de dispense, ou que, si elles ont besoin de dispense, elles ne tombent pas par la mort ou la destitution du juge. Deux mots ajoutés auraient fait comprendre au lecteur que le précepte auquel sont attachées ces censures cesse par la mort de celui qui l'a porté, et, par conséquent qu'on peut l'enfreindre dès lors, sans s'exposer à encourir la censure ; mais que la censure encourue par une violation antérieure à la mort du juge ne peut disparaître que par une absolution donné par un juge compétent.

A la page 37, 4°, n'y a-t-il pas une contradiction, au moins dans les expressions? Si les vicaires généraux ont le pouvoir d'infliger une censure parce qu'ils n'ont qu'un tribunal avec l'évêque et ne font qu'une même personne avec lui, ils n'ont pas besoin d'un mandat spécial. Si, au contraire, un mandat spécial est nécessaire, ils n'ont pas le pouvoir ordinaire. N'eut-il pas été plus exact et plus clair de dire que les vicaires généraux n'ont, en vertu de leur commission ordinaire, aucun pouvoir pour porter des censures, mais qu'ils peuvent être délégués par l'évêque ?

Nous arrêtons ici ces observations déjà bien longues, qui sont motivées par le seul désir de voir disparaître d'un bon ouvrage des assertions que nous croyons inexactes.

A. Tachy.

II

LE VATICAN ROYAL *du prêtre Curci, démasqué par un Père de la Compagnie de Jésus.* — 1 vol. in-8, VIII, 328 p. Florence, Bureau Central de la *Civilta Cattolica.*

C'est un besoin pour les renégats de faire parler d'eux et d'attirer les regards sur leur triste personnalité. Veulent-ils par là étouffer le remords qui les ronge, en s'enfonçant davantage dans le précipice ou en colorant à leurs yeux par quelques faux prétextes leur lâche désertion? Obéissent-ils à un mot d'ordre des sociétes secrètes, qui accueillent facilement les transfuges, pour mettre en leurs mains une arme dont ils frapperont l'Eglise leur mère, au grand scandale du monde chrétien et à la grande joie de l'impiété? Sont-ils poussés par une sentiment de basse vénalité, escomptant leurs blasphèmes à beaux deniers sonnants? Je ne sais; mais il est une chose que je puis affirmer, c'est le douloureux retentissement qu'ont tous ces blasphèmes dans les âmes dévouées à l'Eglise.

L'année dernière, l'abbé Curci, l'ex-père Curci de la Compagnie de Jésus, publia un livre dont le titre seul indiquait le but et l'esprit il l'avait intitulé: *Le vatican royal, ver rongeur survivant de l'Eglise catholique.* Sous une pareille enseigne on pouvait s'attendre à trouver toutes les sottises imaginables. Et de fait on y voit condensées, dans un style qui ne manque pas de charmes, toutes les accusations lancées contre l'Eglise par les hérétiques de tous les temps et surtout par les impies des temps modernes. Le domaine temporel du Souverain Pontife, les vœux religieux, les fêtes catholiques, la langue liturgique, l'abstinence, la dévotion au Sacré-Cœur, à la Sainte Vierge et aux saints, le pouvoir judiciaire de l'Eglise et son pouvoir coercitif, les suspenses *ex informata conscientia* et d'autres

points du dogme ou de la discipline, out été pris à partie, dénaturés, tournés en ridicule par cet écrivain de mauvaise foi.

Le *Syllabus* est surtout maltraité: il a le privilége d'exciter la bile de tous les ennemis de l'Eglise, absolument comme les loques rouges des toreadors espagnols mettent en fureur les taureaux des arènes. L'abbé Curci nous en donne un exemple de plus. Sa plume laisse découler l'insulte et l'ironie chaque fois que ce nom se présente: on sent un homme en proie à une espèce de délire inconscient.

L'abbé Curci a mis au servise de toutes ces vilenies et l'élégance et les sophismes de son style. Il est trop érudit pour n'avoir pas su qu'il mentait: les citations habilement tronquées ou adroitement travesties, les faits historiques altérés pour le besoin de la cause, montrent qu'il n'a pas agi dans l'ignorance et qu'il est pleinement responsable de ses blasphèmes.

Il fallait cependant conserver un certain décorum; l'auteur s'en tire en mettant plus ou moins le pape hors de cause: ce sont les Jésuites qui ont fait et qui font aujourd'hui encore tout le mal; Ce sont eux qui gouvernent l'Eglise malgré le pape ou sans lui; ce sont eux qui par ambition l'attardent dans les doctrines anciennes et l'empêchent de faire un pas en avant vers les idées modernes!

Le livre de l'abbé Curci, dédié au jeune clergé et aux laïques croyants, souleva parmi les fidèles catholiques de d'Italie une réprobation générale et donna le signal de nombreuses protestations de fidélité envers le chef de l'Eglise. Déféré au Saint-Office, il fut condamné par un décret du 30 avril 1884. L'auteur s'était cru assez habile pour échapper à une condamnation doctrinale. Lorsqu'elle lui fut notifiée, il se soumit immédiatement; soumission dérisoire, que n'accompagnait pas une réprobation spontanée et sincère des doctrines condamnées. Montrez-moi où je me suis trompé

disait-il avec un sot orgueil, indiquez-moi les erreurs contre la foi ou la morale, et aussitôt je les rétracterai?

C'est pour répondre à ce défi qu'un Père de la Compagnie de Jésus, rédacteur de la *Civiltà Cattolica*, a disséqué le livre de l'abbé Curci. Besogne pénible et répugnante. Lutter contre les ennemis naturels de l'Eglise, frapper à grands coups sur les impies, présente encore quelques charmes et encourage dans le combat. Mais quand, dans l'adversaire d'aujourd'hui on rencontre le frère d'armes de la veille, le cœur se serre, la main tremble et hésite, le courage manque. C'était le cas. L'ex-père Curci, qui compte aujourd'hui 65 ans, dont 30 au moins se sont écoulés dans la Compagnie de Jésus, a longtemps collaboré à la *Civiltà Cattolica*, et c'est un de ses frères d'autrefois qui le prend aujourd'hui à partie. C'est pour cela que l'on sent un tendre accent de charité fraternelle modérer la vivacité de la réplique : l'enfant fidèle, tout en repoussant les coups portés à la mère commune par le prodigue, voudrait ramener celui-ci au bercail.

La réponse au livre de l'abbé Curci présentait une autre difficulté provenant du grand nombre des erreurs renfermées dans ce petit volume et de la manière dont elles sont exposées. Il n'a rien de nouveau assurément; mais tous les reproches faits aujourd'hui à l'Eglise s'y rencontrent sans ordre. D'autre part, l'auteur, pour ne pas froisser tout d'abord, a mitigé sa doctrine, au moins dans l'expression. Il fallait résumer les points principaux et montrer le poison de l'erreur sous des apparences plus ou moins orthodoxes, il fallait enlever ce faux masque d'orthodoxie et faire ressortir l'hérésie et le blasphème dans leur honteuse et révoltante nudité. C'est pour cela que la réplique a été intitulée : LE VATICAN ROYAL *du Père Charles M. Curci démasqué par un père de la Compagnie de Jésus.*

L'ouvrage répond au titre : l'erreur est réellement

démasquée; nous voudrions espérer que l'auteur de tant d'insultes contre la Sainte Eglise Romaine et la Compagnie de Jésus, auxquelles il doit tout, ouvrira enfin les yeux et ira se jeter repentant aux pieds du Vicaire de J.-C., toujours prêt à pardonner. Hélas! on revient difficilement des erreurs contre la foi quand elles ont l'orgueil pour cause! L'histoire de l'Eglise nous en fournit des exemples aussi nombreux que lamentables! (1)

A. TACHY.

(1) Depuis que ces lignes ont été écrites, M. l'abbé Curci s'est soumis entièrement à l'Eglise; nous publierons dans notre prochain numéro sa rétraction, ainsi que l'importante lettre du Souverain Pontife à l'Archevêque de Florence.

N. de la R.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

I. — *Instruction du Saint-Office sur l'exécution de l'encyclique* HUMANUM GENUS.

Ad gravissima avertenda mala, a Massonum secta aliisque ex ea prognatis in Ecclesiam et in omnes civium ordines illata, Sanctissimus Dominus Noster Leo XIII sapienti prorsus consilio Encyclicas Litteras *Humanum genus* ad omnes catholici orbis Episcopos nuperrime dedit. Quibus Litteris earumdem sectarum doctrinas, finem, consilia detegit, curas Romanorum Pontificum liberandæ a tam nefaria peste humanæ familiæ enarrat, easdem sectas iterum et ipse damnationis et censuræ nota inurit, simulque docet, qua ratione, et quibus armis sit contra illas dimicandum, quibusque remediis illatis ab iisdem vulneribus sit medendum. At cum Sanctitati suæ perspectum sit, tum demum ex curis suis uberes fructus sperandos esse, cum in rem tanti momenti omnium Ecclesiæ Pastorum opera, consilia labores unanimi nisu conferantur, mandavit huic supremæ congregationi S. Romanæ et universalis Inquisitionis, ut quæ agenda ipsis Pastoribus potissimum essent, apte eisdem proponeret: quibus summi Pontificis mandatis ut par est Eminentissimi Patres una mecum Inquisitores Generales morem gerentes, omnibus Episcopis aliisque locorum Ordinariis hanc Instructionem dandam esse censuerunt.

1° Imprimis peroptans clementissimus Pontifex ani-

marum saluti prospicere, vestigia secutus salvatoris Nostri Jesu-Christi, qui non venit vocare justos sed peccatores ad pœnitentiam, paterna voce eos omnes, qui Massonicæ aliisque damnatis sectis nomen dedere, ad detergendas animæ sordes et ad divinæ misericordiæ sinum peramenter invitat. In hunc finem eadem usus benegnitate, qua ejus Decessor Leo XII, *ad integrum anni spatium post rite vulgatas supra memoratas Apostolicas Litteras in unaquaque diœcesi*, suspendit tum obligationem denunciandi earumdum sectarum occultos coryphæos et duces, tum etiam reservationem censurarum, peculiarem facultatem concedendo omnibus confessariis ab ordinariis locorum approbatis, ut eos qui vere resipuerint et sectas deseruerint, ab iisdem censuris absolvere et Ecclesiæ reconciliare valeant. — Erit igitur sacrorum Præsulum hanc Pontificis Maximi benignitatem fidelibus suæ fidei concreditis nuntiare. Facerent autem rem pastorali sua sedulitate dignam, si hoc vertente anno, quem clementiæ peculiari modo addictum vult Pontifex, sacris exercitationibus, Missionum in morem, oves suas ad æternas veritates meditandas et spiritum rectum innovandum excitarent.

2° Mens porro est ejusdem Sanctitatis suæ, *ut Encyclicæ Litteræ quam diligentissime evulgentur*, quo facilius omnes christi fideles intelligant, quam dirum inter eos venenum serpat, quantaque eos eorumque prolem pernicies maneat, nisi tempestive sibi caveant. Tum solertissima et impensissima opera danda erit, ut remedia tam quæ a Pontifice proponuntur, quam quæ propria cujusque prudentia suaserit, adhibeantur. — Primum omnium excitare in hanc rem oportet insdustriam sedulitatemque parochorum, deinde adsciscenda generatim eorum opora est quibus a bonorum omnium largitore Deo facultas dicendi aut scribendi tributa est, vel quibus divini verbi annuntiandi vel christianæ plebis a culpis expiandæ vel etiam ju-

ventutis instituendæ cura demandata fuerit, ut et ipsi labores suos conferant ad detegenda Massonum aliarumque damnatarum societatum impia placita et infanda molimina, et ad reducendos in viam salutis eos, qui sive timore et incaute, sive consulto et cogitato ad eas accesserunt, atque ad illos præmonendos, qui nondum in earum laqueos inciderunt.

3° Ne quis vero errori locus fiat, cum dijudicandum erit, quænam ex his perniciosis sectis censuræ, quæ vero prohibitioni tantum obnoxiæ sint, certum imprimis est, excommunicatione latæ sententiæ mulctari Massonicam aliasque ejus generis sectas quæ capite 2, n. IV. Pontificiæ constitutionis *Apostolicæ Sedis* designantur, quæque contra Ecclesiam vel legitimas potestates machinantur, sive id clam sive palam fecerint, sive exegerint, sive non, a suis asseclis secreti servandi juramentum.

4° Præter istas sunt et aliæ sectæ prohibitæ atque sub gravis culpæ reatu vitandæ, inter quas præcipue recensendæ illæ omnes, quæ a sectatoribus secretum nemini pandendum, et omnimodam obedientiam occultis ducibus præstandam jurejurando exigunt. Animadvertendum insuper est, adesse nonnullas societates, quæ licet certo statui nequeat, pertineant necne ad has, quas memoravimus, dubiæ tamen et periculi plenæ sunt tum ob doctrinas quas profitentur, tum ob agendi rationem quam sequuntur ii, quibus ducibus ipsæ coaluerunt et reguntur. Ab his etiam sacrorum Antistites, quibus germana Christi fides et morum integritas maximæ curæ esse debet, noverint oves suas deterrendas esse, et eo quidem diligentius, quod ob servatam ab iisdeni quamdam honestatis speciem corruptelæ periculum, quod in ipsis latet, difficilius a simplicibus præsertim hominibus et adolescentibus persentiri et præcaveri poterit.

5° Rem proinde facient sacri Pastores suis ovibus apprime utilem et Sanctitati Suæ perjucundam, si

præter commune et usitatum concionandi genus, quod omnino retinendum est, illud adjungent, quod defendendis catholicis veritatibus adhiberi solet, et aptissimum est profligandis erroribus, quo latius et maximo cum animarum detrimento hodie disseminari Apostolicæ Litteræ *Humanum genus* deplorant. Quod quidem concionaudi genus tum erit christianæ plebi saluberrimum, cum refutatis erroribus, christianæ doctrinæ vim, præstantiam et utilitatem dilucide et ordine explanabit, et amorem erga Catholicam Ecclesiam, quæ eamdem doctrinam integram incorruptamque servat in animis auditorum excitabit.

6° Cum vero vaferrimis sectarum artibus frandibusque adolescentes, pauperes artifices et operarii facilius allici et capi soleant, ad hos etiam peculiares curæ sunt convertendæ. Atque ad juventutem quod attinet, adnitendum summopere est, ut a teneris annis tam intra domesticos parietes, quam in templis et in scholis ad christianam fidem christianosque mores accurate informetur, et mature doceatur, qua ratione sibi ab insidiis tenebricosarum sectarum cavere debeat, ne si in earum laqueos inciderit, sit ipsi imposterum tam iniquis dominis maximo cum æternæ salutis et humanæ dignitatis detrimento turpissime serviendum. Juvenum incolumitati perbene consultum erit, si ex iis conflatæ fuerint societates, quæ a beatissima Virgine aliove cœlesti Patrono nomen sumpserint. In his cœtibus veluti in palæstris, si præsertim iis præficiantur Sacerdotes laicique homines sapientia et dexteritate præstantes, adolescentes animum sument virtutibus colendis, et religioni aperto ore, contemptis impiorum irrisionibus, profitendæ, simulque assuescent horrere quidquid a catholica veritate et sanctitate alienum sit.

7° Perutile etiam est, hinc patres, illinc matres familias fraterno fœdere conjungere eum in finem, ut viribus unitis æternæ propriæ sobolis saluti rectæque

institutioni aptius studere, et efficacius consulere possint. Plures hujus generis consociationes huc illuc inductæ sunt, sive de viris, sive de feminis agatur, quæ Cœlitis alicujus tutelæ sese commiserunt, et lætissimos religionis ac pietatis fructus edunt.

8° De Artificibus autem et operariis, inter quos potissimum delectus haberi solet ab iis, quibus vel ipsa religionis et societatis fundamenta convellere propositum est, ponant sibi ante oculos sacrorum Antistites prisca illa collegia fabrorum, vel artificum universitates aut sodalitates, quæ adscito sibi Cœlesti Patrono, anteactis temporibus præclaro fuerunt civitatibus ornamento, et artibus sive politioribus sive humilioribus incremento. Hos aliosque cœtus ex iis etiam hominibus qui mercaturæ negotiis vel humanioribus disciplinis sese dediderunt, iterum excitabunt, in quos qui coiverint religionis officia sedulo edocebuntur et obibunt, et una simul in humanis necessitatibus, quas ferre aut corporis ægritudo aut senium aut paupertas solet, mutuo sibi sint auxilio. Qui his cœtibus præsunt sedulo advigilabunt, ut socii morum probitate, operum affabre effingendorum peritia, laborum ferendorum docilitate et assiduitate maxime commendentur, quo facilius, quæ ad vitam sunt necessaria, sibi parare queant. Nec detrectabunt iidem Antistites hujusmodi societatibus advigilare, leges proponere aut approbare, gratiam divitum conciliare, patrocinio suo eas prosequi, ope juvare.

9° Neque peculiarem eorum curam fugiet mirabilis illa *precum et operum societas*, quæ nonnullis in locis nata, in aliis jam adolescere cœpit. Curandum summo studio est, ut in hanc adscribantur quotquot recte de religione sentiunt. Nam cum ei propositum sit, generali quadam animarum consensione in universa qua late patet catholica Ecclesia, religionis ac pietatis opera fovere et amplificare, divinæque indignationi placandæ assidue studere, facile intelligitur quantæ ea miseris

hisce temporibus futura sit utilitati. Ex precandi autem formulis eam Episcopi commendabunt maxime quæ a Deiparæ Rosario nomen habet, quamque tamquam præstantissimam amplissimis laudibus haud ita pridem sanctissimus Dominus Noster prosecutus est et impensissime inculcavit. Inter opera vero pietatis ea eligant, quæ obiri ab iis solent qui tertium S. Francisci ordinem profitentur, inter quos sicut et inter sodales S. Vincentii a Paulo vel Marianos, quo plures fieri poterit conscribendos curabunt, ut præclarissima opera quæ tanto cum Catholici orbis plausu et animarum fructu ab iisdem peraguntur, latius in dies manent.

10° Optimum denique factu esset, si ubi id locorum et personarum adjuncta siverint, catholicæ scientiarum Academiæ excitarentur, illique perutiles conventus sen Congressus, uti vocant, haberentur ad quos unius vel plurium regionum lectissimi homines deputarentur, eosque praesentia sua sacrorum Antistites honestare non dedignarentur, ut simul concilia rei catholicæ provehendæ sub eorum auspiciis iniri et quæ tum huic tum publicæ utilitati magis conferunt, statui possent. — Neque abs re esset si, qui sibi provinciam depoposcerunt assiduis scriptis et lucubrationibus defendendi Dei et Ecclesiæ jura, et recidendi novos qui in dies subolescunt errores et cavillationes, sociato agmine, Episcopis ducibus, dimicarent. Fieri enim non potest, quin, si vires omnes, quæ vividæ adhuc, Deo opitulante, in Ecclesia vigent valentque, in idem consenserint, uberrimi referantur fructus ad hodiernam hominum societatem ab exitiali iniquarum sectarum contagione vindicandam, et in Christi libertatem asserendam.

11° Quæ hactenus proposita sunt, haud ita facile optatum finem assequentur, nisi vires uniantur, ac proinde nisi Archiepiscopi cum suis suffraganeis una consuluerint et statuerint, quid facto opus sit, ut supremi Pastoris desideriis obsecundetur. Cujus sicut et su-

premæ hujusce Congregationis in votis est, ut eorum singuli quantocius renuncient, et imposterum quoties statum describent diœceseon, referre ne prætermittant, quid quisque vel singillatim vel una cum suis in Episcopatu collegis egerint, et quem exitum eorum studia sortita fuerint.

Datum Romæ, ex Cancellaria S. Officii die 10 Maii 1884,

Raphael Card. Monaco.

II. — *Lettre circulaire adressée aux Évêques du monde catholique, par la S. Congrégation des Rites, relativement à la célébration d'un Triduum solennel le jour de la Fête de la Nativité de la très sainte Vierge.*

Illustrissime et Reverendissime Domine.

Vir Eminentissimus Metropolitanæ Ecclesiæ Colocensis et Bacsiensis in Hungariæ Regno Antistes Ludovicus cardinalis Haynald, humillimis oblatis precibus, Sanctissimum Dominum Nostrum Leonem Papam XIII rogavit ut probata aliquorum Theologorum ecclesiasticæ historiæ peritorum sententia, quæ suadet proximo anno 1885 completum iri decimum nonum sæculum ab ortu gloriosæ Virginis Dei Genitricis Mariæ, de eo lætissimo eventu speciale festum solemni ritu celebrandum decerneret in catholico orbe universo, die octava septembris ejusdem anni. Postulationi quamplurimi alii subscripserunt ecclesiarnm Præsules, inter quos aliquot Eminentissimi Cardinales ; permulti quoque accessere ecclesiastici viri dignitate clari, et laici religione præstantes : omnes ferventi permoti desiderio novum cultus honorem opponendi probris ac blasphemiis, quibus

excelsa Domina a tenebrarum potestate hodie lacessitur; ab eaque, tam propitia oblata occasione, enixius implorandi, ut optatæ pacis nostræ sequestra fiat apud Deum et cœlestium administra gratiarum.

Sanctissimus Dominus, rei perspecta gravitate, eam videlicet demandavit peculiari congregationi Eminentissimorum cardinalium sacris tuendis ritibus præpositorum. Quæ die 31 mox præteriti mensis Maii ad Vaticanum coadunata, in primis in hoc themate pervidit obicem, hactenus insolubilem, ex detectu notitiæ certæ, quæ prorsus necessaria esset, veri anni Virginei natalitii; cum eruditi omnes tam veteres quam recentiores, ac ipsi centenarii propugnatores censeant tempus nativitatis Deiparæ beatissimæ historica certitudine definiri non posse. Quæ enim maxime afferuntur documenta, videlicet fragmentum epistolæ Evodii, post sanctum Petrum primi Antiocheni Episcopi, juxta quod beata Virgo decimum quintum annum agens peperisset hujus mundi lucem; et chronicon Paschale, unde deducere daretur Mariæ ortum undecimo anno, ad summum, ante christum natum contigisse: hæc præterquam quod secum non cohærent, ab omnibus melioris notæ criticis, validis adductis rationum momentis, facile refelluntur uti apocripha, aut prorsus dubiæ auctoritatis. Hi propterea incunctanter negant fidem esse adjungendam rei, de qua sacræ litteræ, veteres Patres, ecclesiasticæ historiæ et sacræ antiquitatis explorata monumenta nihil omnino tradiderint. Ac sapienter, pro suo more, de hoc ipso scribit Summus Pontifex Benedictus XIV: « Fortasse nonnemo mirabitur nos de nativitate beatæ Virginis nihil afferre; sed cum de ea sacer textus omnino sileat, optimum putavimus et nos de re prorsus incerta tacere, de qua cum plures scribere voluerint, ex turbidis fontibus, quæ tradiderunt, hausisse videntur, puta ex Proto-Evangelio, quod sancto Jacobo falso tribuitur, ex libro de ortu Virginis qui perperam sancto Jecobo fratri Domini

Nostri Jesu Christi, et a quibusdam Cyrillo Alexandrino adscribitur,... ex commentitia S. Evodii Epistola etc. » (De festis B. M. V., lib. II, cap. IX.)

Consuetudinem autem, quæ invaluit, celebrandi sacras centenarias commemorationes, rei præsenti minus congruere deprehensum fuit. Quandoquidem, uti iidem centenarii fautores testantur, expetitum festum prima vice hoc decimonono sæculo foret inducendum, veluti quid novum in Dei Ecclesia et cunctis retroactis sæculis ne cogitatum quidem ab eximia majorum erga inclytam Dei Genitricem pietate et devotione, aut certe illis inusitatum. Profecto satis congrua theologica atque liturgica ratione inolevisse censendum est, ut sæcularia solemnia, quæ aliis sanctis cum Christo regnantibus non denegantur, ea de præcipuis sacratissimis Beatæ Virginis vitæ actis et mysteriis, scilicet de Nativitate, de Annuntiatione, de Assumptione, ac porro de cæteris, non celebrentur. Nam eminentiori veneratione supra cæteros sanctos colit Ecclesia Cœli Reginam et Dominam Angelorum, cui, in quantum ipsa est mater Dei.... debetur... non qualiscumque dulia, sed hyperdulia (S. Thom. 3 part., quæst. 25, art. 5.) Ideoque plusquam centenaria solemni commemoratione, eadem semper cultus præstentia, eodemque honoris tributo Ecclesia celebrat recurrentes ejus mysteriorum solemnitates; cum de cætero cultus Deiparæ in Ecclesia sit plane quotidianus, ac prope nulla temporis mensura limitatus,

Hæc pauca, vel leviter tantum adumbrata, satis ostendunt prudentiam Sacræ Congregationis, quæ proposito dubio : — An recoli expediat anno proximo 1885 in toto Orbe centenaria commemoratio Nativitatis Beatæ Mariæ Virginis ? — mature expensis omnibus, unanimi suffragio respondit non expedire. Valde tamen laudavit. ac Sanctissimo Domino deferendum voluit, pium tot præclarissimorum Postulantium desiderium exhibendi genitrici Dei gloriosæ novum aliquod obsequii ac filialis

amoris publicum argumentum pro novis injuriis a perditis blasphemisque hominibus ei inlatis : qui occasione arrepta, etiam in Almæ ejus Domus Lauretanum sanctuarium toto orbe celeberrimum acuerunt linguas suas.

Facta vero de his per me infrascriptum Cardinalem fideli relatione, Sanctitas Sua Sacræ Congregationis sententiam in omnibus ratam habuit et confirmavit mandavitque ad supramemoratum effectum a Reverendissimis locorum Ordinariis celebrari in suis Diœcesibus triduana devota solemnia diebus sexta, septima et octava septembris hujus vertentis anni 1884 in honorem Beatissimæ Virginis, ad instar eorum quæ Romæ in templo Sanctæ Mariæ supra Minervam jussu ejusdem Sanctissimi Domini propediem erunt celebranda; concessitque fidelibus, pro qualibet vice septem quadragenarum Indulgentiam : quotidie vero interessentibus et intra Triduum confessis ac sacra synaxi refectis, et ad mentem Sanctitatis Suæ Deum orantibus plenariam Indulgentiam semel lucrandam, etiam animabus in purgatorio detentis applicabilem. Voluit autem hujusmodi triduana festa in Lauretana Basilica omnino peragi : quocirca magnopere probavit, ut, a die prima proxime futuri mensis septembris ad decimam Decembris inclusive, piæ peregrinationes in eumdem finem ad præfatum Sanctarium Lauretanum instituantur ; concessa, in omnibus ut supra, de thesauro Ecclesiæ plenaria Indulgentia semel lucranda.

Hæc dum pro mei muneris ratione Amplitudini tuæ communico, Eidem fausta omnia precor a Domino.

Romæ, in Solemnitate Pentecostes, die 1 Junii 1884

D. Cardinalis BARTOLINIUS S. R. C. Præfectus.
LAURENTIUS SALVATI, S. R. C. Secretarius.

III. — *Décret de la S.-C. des Rites sur l'identité des corps de S. Jacques le Majeur et de ses disciples S. Athanase et S. Théodore, retrouvés dans l'église métropolitaine de Compostelle.*

Celeberrima inter Sanctuaria, quæ in toto terrarum orbe a Christifidelibus maxima coluntur veneratione, sacrisque frequentantur peregrinationibus solvendi voti causa, quæque summorum Pontificum constitutionibus pari habentur honore, nobilissimum præfulget sepulcrum sancti Jacobi Majoris Apostoli in urbe Compostellana Hispaniarum, quo delatum est ejus sacratissimum corpus ab Hierosolymis, postquam, Herode jubente, gladio fuit percussum. Sepulcrum hujusmodi per tot sæcula innumeris divina ope illustratum prodigiis, illæsumque servatum tum in Arabum occupatione, tum in aliis temporum calamitatibus, quibus Hispaniæ extitere obnoxiæ, habitum semper fuit veluti præcipuum nationis hujus præsidium. Hac de causa thesaurus iste pretiosissimus tutissima munitus fuit custodia, et sæculo decimo sexto decurrente, ob Anglorum incursionem, qui, catholica ejurata fide, Hispanicas regiones pervadentes Compostellam adire contendebant præcipue ad illum abripiendum et disperdendum, e veteri custodia Archiepiscopi cura remotum, adeo secretiori reconditum est loco, ut sequioribus sæculis ille prorsus a Christifidelibus ignoraretur. Hi tamen ex historia certissime noverunt sacra Pignora nunquam e Maiori Basilicæ Compostellanæ sacello fuisse amota, simulque ex jugi et constanti ad nos usque traditione persuasum habebant in prædicti sacelli abside illa adhuc servari. Cum autem hodiernus Archiepiscopus Compostellanus, Eminentissimus et Reverendissimus Dominus Cardinalis Michael Paya y Rico, nonnullis abhinc annis egregiam posuisset operam pro instauratione Basilicæ hujus, hanc

nactus occasionem pium in sua mente maturavit consilium, reperiendi scilicet locum, in quo tecta manebant sepulcra sancti Jacobi Apostoli et Discipulorum ejus Athanasii et Theodori. Ad id assequendum dirigentibus viris peritissimis, et in ecclesiastica dignitate constitutis ab ipso selectis, omnes ab operariis investigatæ sunt subtus et circum altare majus latebræ ; sed labor haud prospere processit. Demum in centro sacelli absidis retro altare majus, effosso pavimento, inventa est arca ex lapidibus et lateribus confecta in qua extabant ossa ad tria scleta sexus virilis pertinentia. Super his omnibus Eminentissimus et Reverendissimus Cardinalis Archiepiscopus, exquisitis illustrium peritorum sententiis, processuales condidit tabulas ; inquisitumque est an in iis ossibus repertis constaret de identitate corporum Sancti Jacobi Majoris Apostoli et Discipulorum ejus Athanasii et Theodori ? Et consideratis omnibus quæ consideranda erant, suum pronuntiavit affirmativum judicium. Dein acta processualia sententiamque suam Eminentissimus et Reverendissimus Archiepiscopus ad Urbem misit, ut supremo summi Pontificis judicio subjicerentur sententiaque sua Apostolica Auctoritate confirmaretur. Sanctissimus autem Dominus Noster Leo Papa XIII gravissimum hujusmodi negocium peculiari Sacrorum Rituum Congregationis Cœtui pertractandum remisit, quo habito ad Vaticanas ædes die XX Maii anni hujus, responsum datum est : *Dilata et ad mentem* ; et mens fuit ut nonnullæ difficultates gravioris momenti lucidius enuclearentur. Quo facilius id præstaretur, a Sanctissimo Domino Nostro missus est compostellam R. P. D. Magister Augustinus Caprara Sanctæ fidei Promotor, ut singula inspiceret, inquireret, referret. Romam reversus accuratissima relatione muneri suo egregie satisfecit. Quapropter iterum iisdem collectis comitiis ad Vaticanum die XIX Julii vertentis anni MDCCCLXXXIV ad propositum dubium : « An sententia lata ab Eminen-

tissimo et Reverendissimo Domino Archiepiscopo Compostellano super identitate Reliquiarum, quæ in centro Absidis Sacelli Majoris Metropolitanæ ejusdem Basilicæ repertæ sunt et sancto Apostolo Jacobo Majori, ejusque discipulis Athanasio et Theodoro tribuuntur, sit confirmanda in casu, et ad effectum de quo agitur?

Tum Eminentissimi et Reverendissimi Patres Cardinales, tum Prælati officiales re mature discussa et perpensa, reponderunt : *Affirmative, seu sententiam esse confirmandam.*

Facta vero de iis per me infrascripum Cardinalem fideli relatione, sanctissimus Dominus Noster Sacræ Congregationis sententiam ratam habuit et sua Auctoritate Apostolica confirmavit, mandavitque, ut de hoc decreto expedirentur Litteræ Apostolicæ sub. plumbo, Die XXV Julii, in Festo sancti Jacobi Majoris Apostoli anno MDCCCXXXIV.

D. Cardinalis BARTOLONIUS
S. R. C. Præfectus.
Laurentius SALVATI S. R. C Secretarius.

IV. — *Décret de la S.-C. des Rites sur les privilèges de l'autel de S. Grégoire.*

Pro animabus e Purgatorio liberandis ab antiquis temporibus Christifideles celebrandas curaruntet curant Missas, quæ Gregorianæ, seu Gregorianum Tricenarium appellantur, quæ nimirum per triginta continentes dies exemplo S. Gregorii Magni in quovis Altari dicuntur. In eumdem finem et ab antiquis pariter temporibus Christifideles offerri expostulaverunt et expostulant Missæ Sacrificium in Altari S. Gregorii in ejus ecclesia Cœlimontatia. Tum in triginta illis Missis, tum in quavis

Missa ad Altare S. Gregorii specialem fiduciam Christifideles et habuerunt et habent, velut si ipsæ ita efficaces sint censendæ ut anima, pro qua celebrantur, e Purgatorii pœnis illico liberetur. Verum de duplici hujusmodi praxi dubitari cœptum est a præstantibus quibusdam viris, ea potissimum de causa quod hujusmodi Christifidelium fiducia haud solido fundamento inniti videatur.

Quod quidem adeo permovet hodiernum Abbatem generalem Monachorum Camaldulensium, quibus custodienda tradita fuit Ecclesia in qua Gregoriani Tricenarii praxis initium forte sumpsit et Altare S. Gregorii existit, ut Antecessoris sui preces urgeret et S. Congregationi Indulgentiis præpositæ dubia aliqua authentice dirimenda exhiberet. Cum vero anteactis temporibus Romani Pontifices præsertim Gregorius XIII plurima Altaria tum Romæ tum alibi, formula usi solemni *privilegiata* declaraverint *ad instar* Altaris S. Gregorii in Monte Cœlio, et Christifideles haud dissimilem a superius dicta fiduciam reposuerint et reponant in Missis quæ hujusmodi in Altaribus ad juvandas animas in Purgatorio detentas celebrantur; quumque hæc Altaria *Gregoriana ad instar* nuncupata usque ad annum 1852 concessa, ob exorta dubia de discrimine Altaris *Gregoriani ad instar* ab altari sine addito *Privilegiato* Pius S. M. PP. IX die 15 Martii illius anni prohibuerit quominus in posterum concederentur, quoad res maturius perpenderetur et absolveretur, hinc opportunum visum est dubiis a Reverendissimo P. Abbate propositis aliud ex officio subnectere et dirimere respiciens amussim suspensionem a S. M. Pio PP. IX indictam.

Dubia vero proposita hæc sunt quæ sequuntur.

1. Utrum fiducia qua Fideles retinent celebrationem triginta Missarum quæ vulgo *Gregorianæ* dicuntur, uti specialiter efficacem ex beneplacito et acceptatione divinæ misericordiæ ad animæ a Purgatorii pœnis liberationem, pia sit et rationabilis, atque praxis easdem Missas celebrandi sit in Ecclesia probata?

2. Utrum fiducia qua fideles retinent cecebrationem Missæ in Altari S. Gregorii in ejus Ecclesia Cœlimontana uti specialiter efficacem ex beneplacito et acceptatione divinæ Misericordiæ ad animæ e Purgatorii pœnis liberationem, pia sit et in Ecclesia probata?

3. Utrum idem dicendum sit de Altaribus *Gregorianis ad instar*?

4. Utrum expediat revocare suspensionem novæ concessionis Altaris Gregoriani latam ex mandato Sanctissimi in audientia diei 15 Martii 1852?

Quibus in Congregatione Generali habita die 11 Martii 1884 in Aedibus Apostolicis Vaticanis Eminent. Patres rescripserunt:

Ad I. II. et III. Affirmative.

Ad IV. Consulendum Sanctissimo ut revocet suspensionem novæ concessionis Altaris Gregoriani ad instar.

Die vero 15 ejusdem mensis et anni, facta de omnibus ab infrascripto Sacræ Congregationis secretario relatione Sanctissimo Dno Nostro Leoni Papæ XIII, Sanctitas sua Patrum Cardinalium responsiones approbavit et suspensionem novæ concessionis Altaris Gregoriani ad instar sustulit.

Datum Romæ ex Secretaria Sacræ Congregationis Indulgentiis sacrisque Reliquiis præpositæ die 15 Martii 1884.

Al Card. Oreglia a S. Stephano, Præf.
Franciscus Della Volpe, Secretarius.

V. — *Décret de la S.-C. des rites statuant que l'office du S. Rosaire ne peut pas être remis à un autre jour si ce n'est dans l'occurence d'une fête de rite supérieur.*

Ne, ob recentem ad ritum duplicis majoris evectionem officiorum sanctorum Angelorum custodum ac

Sancti Francisci Assisiensis, officium, pariter ritus duplicis majoris, Sacratissimi Deiparæ Rosarii (quod veluti Festum secundarium putatur) Dominicæ primæ Octobris affixum, in occurentia aliquoties illis postponendum, et ad aliam diem transferendum sit, nonnulli sacrorum Antistites Sanctissimum Dominum Nostrum Leonem Papam XIII, supplicibus votis rogarunt, ut prædictum officium, attenta speciali cultus devotione, qua ubique a Fidelibus ea die celebrari solet, ad ritum duplicis secundæ classis elevare dignaretur. Ejusmodi vero preces quum a subscripto Sacrorum Rituum Congregationis Secretario relatæ fuerint eidem Sanctissimo Domino Nostro, Sanctitas sua constituit, officium Sacratissimi Rosarii Beatæ Mariæ Virginis non posse amandari ad aliam diem, nisi occurrente officio potioris ritus, quemadmodum per Decretum Urbis ejusdem Sacræ Rituum Congregationis sub die 6 Augusti 1831 pro officiis Mysteriorum et Instrumentorum Dominicæ Passionis præscriptum fuerat. Contrariis non obstantibus quibuscumque, Die 19 Junii 1884.

D. Cardinalis Bartolinius S. R. C.
Præfectus.
Laurentius Salvati S. R. C. Secretarius.

VI. — *Décret de la S.-C. des rites sur la pose de la première pierre, bénédiction et consécration d'Églises et d'Autels, Sépultures; Messes votives et de Requiem.*

Ut in ecclesiasticis functionibus omnia ordinate fiant, rectaque methodus servetur, sacrarum Cærimoniarum Magister Neapolitanæ Ecclesiæ, annuente suo R^mo^ Archiepiscopo, insequentium Dubiorum declarationem

Sacræ Rituum Congregationi humillime postulavit, videlicet :

I Pontificale Rom. habet sub fine tituli, *De benedictione et impositione primarii lapidis pro Ecclesia Ædificanda* : « His expletis (Episcopus), si velit, parat se ad celebrandam Missam in dicto loco, de Sancto in cujus nomine Ecclesia fundatur. » — Quæritur :

1° Adsuntne dies, in quibus talis Missa uti prohibita habenda est ?

2° Hæc Missa, sive canatur, sive legatur, quo ritu celebranda est, scilicet, ut votiva solemnis pro re gravi, exclusa omni commemoratione, an ut votiva privata ?

3° Si Episcopus nolit talem Missam celebrare, potestne illam alius sacerdos cebrare ?

II Rituale Romanum titulo, *Ritus benedicendi novam Ecclesiam*, præcipit, ut peracta beneditione — « dicatur Missa de tempore vel de Sancto » — Quæritur :

1° De quo Sancto celebranda erit hæc Missa, silicet de Sancto occurente, an de Sancto, in eujus honorem dedicatur Ecclesia ?

2° Quatenus negative ad primam partem, affirmative ad secundam, quo ritu celebranda est, ut in secundo quæsito dubii præcedentis ?

III Peracta consecratione alicujus Ecclesiæ, vel Altaris, in Pontificali Romano præscributir ut dicatur Missa prout notatur in Missali — « in ipsa die dedicationis Ecclesiæ vel altaris » — Quæritur :

1° In hac Missa, sive agatur de consacratione Ecclesiæ, sive altaris debentne fieri illæ commemorationes, quæ ne in duplicibus quidem primæ classis omittuntur, uti de Dominica, de Feria privilegiata, etc. ?

2° Licetne celebrare talem Missam, in utroque casu exposito, in omnibus anni diebus, nullo excepto ?

3° Si aliqui dies excipiuntur, in Missa diei debetne saltem fieri commemoratio Dedicationis ?

IV 1° Occurente aliqua gravi et urgente necessitate, pro qua nulla missa specialis in Missali notatur, sed adest tantum collecta, ex. gr. ad pretendam pluviam, ad postulandam serenitatem, etc., si in his rerum adjunctis Episcopus vellet Missam solennem pro re gravi celebrare, quam missam dicere deberet?

2° Quod si hæc missa esset illa pro quacumque necessitate, oportebit tollere collectam ipsius Missæ pro quacumque necessitate, et substituere collectam particularis necessitatis, quæ urget; an retenta illa, addere et hanc sub unica conclusione?

V Sacra Rituum Congregatio die 12 Martii 1678 in Mexicana ad VIII decrevit : « ut Missæ propriæ Festivitatum Beatæ Mariæ Virginis non possiut celebrari uti votivæ. » — Quæritur ·

1° In hac prohibitione includiturne etiam Missa proxime concessa Immaculatæ Conceptionis cujus introitus *Gaudens gaudebo*?

Ratio dubitandi ex eo oritur, quod post Graduale prædictæ Missæ inveniuntur variationes in ipso graduali faciendæ, pront diversa sunt tempora anni, præmissis verbis, in *Missis votivis*.

2° Missæ sub variis titulis Beatæ Mariæ Viginis, ex.gr. Montis Carmeli, S^mi^ Rosarii, Boni Consilii, Auxilii Christianorum, Puritatis, etc., comprehendunturne in regula Festivitatum, ita ut numquam dici possint uti votivæ (exceptis diebus Octavæ, si habeant)?

3° Item Missa Sacratissimi Cordis Jesu, cujus introitus *Miserebitur* potestne celebrari ut votiva?

VI In hac nostra civitate Neapolitana non est interdictum deferre cadavera ad Ecclesiam, sed ita fert consuetudo, ut vix aliquis obiit, eadaver in propris ædibus exponatur, et, ut plurimum, horis vespertinis diei insequentis ad Ecclesiam deferatur, ubi adimpletis de ritu adimplendis, ipsis horis vespertinis ad cœmeterium extra mœnia situm transfertur; unde fit ut raro

comprobetur, quod Rubrica Ritualis Romani optat et insinuat, nempe cadaver non tradatur sepulcro, quin prius aliqua Missa dicatur præsente defuncti corpore. Hac posita consuetudine, quæ difficillime eradicari potest. — Quæritur :

1° Licetne in horis matutinis, in quibus cadaver in propriis ædibus manet expositum, celebrare Missam cantatam in aliqua Ecclesia, quæcumque sit, in iis diebus determinatis in Decreto unius *Florentinæ* sub die 25 Aprilis 1731, scilicet etiam in diebus festivis de præcepto et in Duplicibus secundæ classis ?

2° Quatenus affirmative : in diebus quibus talis Missa prohibetur, comprehendunturne etiam illi qui excludunt Duplicia primæ classis secundum regulam quam statuit Aloysius Gardellini in decreto diei 20 Aprilis 1882 in una Derthonen. ad V^m et in Instructione Clementina § XII n. 8 et 11.

VII Sacra Rituum congregatio Decreto diei 22 Martii 1862, in una Palmæ in Balear. Ad. II^m decrevit quod — « ad celebrandam Missam de Requie in duplici non impedito diebus 3,7 et 30 non requiritur quod defunctus sic ordinaverit in suo testamento, sed sufficit voluntas consanguineorum, amicorum, vel testamenti executorum. » — Quæritur :

1° Sub verbis *Duplici non impedito*, comprehenditurne etiam festum duplicis majoris ?

2° Quatenus affirmative, licetne hanc decisionem retinere etiam pro funeribus anniversariis ad petitionem vivorum non relictis a testatoribus ?

VIII Pluries Sacra Rituum Congregatio decrevit, quod in Octavis privilegiatis celebrare non liceat Anniversaria pro defunctis ; quæritur : præter Octavas Epiphaniæ, Paschatis, Resurrectionis, Pentecostes, Corporis Christi debetne considerari uti privilegiata etiam octava Nativitatis Dominicæ, ita ut hæc quæque anniversarium funus excludat ? Dubium oritur ex quo scriptores rerum liturgicarum de hac re alii aliter sentiunt.

IX Decreto Sacror. Rituum Congregationis diei 3 Decembris 1701. in una Bergomen. ad III^{m}, statutum fuit ut Anniversaria pro defuntis, quæ in Octavas privilegiatas incidunt, cum post prædictas Octavas transferri debeant, privilegium amittant, ut celebrari possint in duplici majori. — Quæritur :

1° Quum hæc anniversaria celebrari nequeant in duplici majori, poteruntne celebrari saltem in duplici minori ?.

2° Quatenus affirmative ad primam partem, valetne id etiam pro iis anniversariis, quæ quum in Majorem Hebdomadam inciderint, post octavam Paschatis celebranda sunt ?

X In determinando die 3-7 et 30, quum hic dies computari possit, vel a die mortis vel a die depositionis, quæritur : Dies mortis, vel depositionis, debetne includi, an excludi ? ex-gr : si depositio fiat primo die mensis, et quum velit determinari dies tertia a die depositionis, erit dies tertius an quartus ejus mensis ?

XI Avulsis ob humiditatem lapidibus qui regebant Reliquias quorumdam altarium et nova calce firmatis, dubitabatur utrum prædicta Altaria nova consecratione indigerent. Hinc dubio exposito sacror. Rituum congregationi sub die 25 Septembris 1875, ord. Cistercien. responsum fuit : « Si sepulchrum apertum non sit, sed tantummodo de novo cœmento firmatum, Negative ; Secus, Affirmative. » Nunc quæritur : Hæc decisio potestne etiam retineri, quum tota mensa Altaris consecrati ad instar fixi a suis stipitibus sublevata, non omnino dimota, novo cœmento ipsis stipitibus firmatur et conjungitur ?

Sacra poro Rituum congregatio, audita relatione ab infrascripto Secretario facta, nec non sententia R^{mi} Assessoris Sacræ ipsius congregationis, hisce dubiis maturo examine perpensis, sic rescribere rata est :

Ad. I^{m} : Quoad 1^{m}, *Affirmative*, scilicet dies infra annum solemniores ; Quoad 2^{m}. *Affirmative* ad pri-

mam partem, *Negative*, ad secundam; Quoad 3m, *Affirmative*.

Ad. IIm; Quoad 1m, *Negative* ad primam partem, *Affirmative* ad secundam; Quoad 2m, ut in primo dubio ad 2m.

Ad IIIm, Quoad 1m, *Negative*, Quoad 2m *Negative*, juxta Rubricas et decreta; Quoad 3m *Affirmative* sub unica conclusione.

Ad IVm, Quoad 1m in casu dicenda foret Missa pro quacumque necessitate: quoad 2m, *Negative* ad primam partem; *Affirmative*, ad secundam.

Ad Vm, Quoad 1m, *Negative*; Quoad 2m, *Affirmative*; quoad 4m, *Affirmative* juxta decreta in Mechlin.. diei 1er Septembris 1838, ad IIIm, et in Cameracen diei 11 Septembris 1865, ad Vm.

Ad VIm, *Dilata*.

Ad VIIm, Quoad 1m *Affirmative*, quoad 2m provisum in præcedenti.

Ad VIIIm, *Affirmative*.

Ad IXm, Quoad 1m *Affirmative*: Quoad 2m provisum in præcedenti.

Ad Xm, Utramque servari posse, juxta Ecclesiæ consuetudinem.

Ad XIm, *Negative*.

Atque ita rescripsit, declaravit, ac servari mandavit, die 23 Februraii 1884.

Pro Emo et Ruo Duo
Card. D. Bartolini, S. R. C. Praefecto,
A. Card. Serafini
Loco † Sigilli
Lanrentius, Salvati. R. C. Secretarius.

VII. — *Décret de la S.-C. des indulgences sur les crucifix du chemin de la croix.*

Bmo Pater. Fr. Bernardinus a Portu Romatino, Minister Generalis totius ordinis Fratrum Minorum S. Francisci, ad pedes Sanctitatis suæ provolutus humiliter exponit, sæpe sæpius fideles qui exercitium S. Viæ crucis peragere legitimo impedimento prohibentur,

etiam impediri, quonimus indulgentias Viæ crucis exercitio adnexas lucrifaciant adhibendo crucifixum ad hunc effectum benedictum, eo quod hujusmodi crucifixum non possident, sicuti accidit in familiis pauperum, in hospitalibus aliisque hujus generis locis piis.

Hinc ut devotio erga passionem D. N. J. C. magis magisque augeatur, neve fideles, in primis animæ in purgatorio detentæ, ob expositum crucifixi defectum a participatione prædictarum indulgentiarum arceantur, orator enixis precibus supplicat, ut Sanctitas Tua ad Crucifixos viæ crucis vulgo nuncupatos benigne extendere dignetur indultum a s. m. Pio P. P. IX in ordine ad Rosarium sub die 22 Januarii 1858. (Decr: auth : n° 384) concessum, ita ut omnes utriusque sexus christifideles præscripta viginti *Pater*, *Ave* et *Gloria* in communi recitantes lucrari valeant indulgentias viæ Crucis exercitio adnexas, licet manu non teneant crucifixum benedictum, ac sufficiat ut una tantum persona, quæcumque ea sit ex communitate, illum manu teneat, ceterique omnes, cæteris curis semotis, se componant pro oratione facienda, una cum persona, quæ tenet Crucifixum, Quam gratiam, etc.

SSmus Dnus Noster Leo PP XIII, in audientia habita die 19 Januarii 1884, ab infrascripto secretario S. Congregationis Indulgentiis sacrisque Reliquiis præpositæ, benigne annuit pro gratia juxta petita ad tramitem Indulti jam concessi pro recitatione SSmi Rosarii, ut nimirum christifideles, de quibus in precibus, ita se componant pro pio exercitio Viæ Crucis peragendo una cum persona, quæ tenet Crucifixum, ut Viæ Crucis Indulgentias lucrari queant. Præsenti in perpetuum valituro absque ulla Brevis expeditione. Contrariis quibuscumque non obstantibus. Datum Romæ ex secretaria ejusdem sacræ Congregationis, die 19 Januarii 1884.

Al: Card. Oreglia a S. Stephano, Præf.
Franciscus della Volpe Sec.

Rousseau-Leroy, Imprimeur-Gérant, rue Saint-Fuscien, 16, Amiens.

LA SCOLASTIQUE

ET LES TRADITIONS FRANCISCAINES

DEUXIÈME ARTICLE (1)

CHAPITRE II

Quelle est la valeur des Maîtres choisis par l'ordre de St-François?

Nous n'avons pas la prétention d'entreprendre une étude historique ou critique sur les Maîtres de l'Ordre : notre but est plus modeste. Choisir dans la vie ce qui a trait au docteur, recueillir dans l'histoire les jugements portés sur lui : c'est tout ce que nous nous proposons. Nous serons même contraint de faire un choix, pour n'être pas trop long. Il faudra donc nous contenter des jugements les plus remarquables, de ceux qui font autorité : cependant tout en visant à être court, nous nous efforcerons d'être complet. Il importe que chacun puisse bien voir de quelle haute estime ont joui les docteurs, que l'Ecole franciscaine a pris pour ses maîtres.

Le chapitre précédent nous a fait voir que ces docteurs sont au nombre de quatre : Scot a été le maître préféré des Conventuels et des Observantins, saint Bonaventure, des Capucins; Alexandre de Halès et

(1) Voir *Revue des Sciences ecclésiastiques* numéro d'Août.

Richard de Midletown n'ont occupé qu'un rang secondaire, trop secondaire, croyons-nous.

Le Chapitre général de l'an 1500, tenu à Terni, parle bien d'un cinquième docteur, le Père François Mayronis, surnommé *Doctor oculatus et illuminatus*. Deux faits ont surtout rendu célèbre le nom de ce grand théologien : ses épreuves du doctorat et l'institution de *l'actus sorbonicus*. Non-seulement il subit avec succès, en 1315, les épreuves du doctorat, mais, pendant vingt-quatre heures consécutives, il sut répondre à toutes les objections que lui posèrent les Docteurs sur toute la théologie. A la suite de cet examen l'*actus sorbonicus* fut institué et devint obligatoire pour les candidats à la licence. Ces candidats devaient répondre pendant douze heures à soixante docteurs, qui leur proposaient des objections sur cent thèses différentes. Un franciscain commençait l'argumentation, un dominicain la terminait; de là le dicton : « *Franciscanus aperit, dominicanus Sorbonam claudit.* »

Deux raisons s'opposent à ce que François Mayronis soit regardé comme un véritable maître de l'ordre. En effet, malgré toute sa science, ce docteur n'est qu'un disciple et un disciple fidèle de Scot. Le Père Maurice, religieux irlandais de grande doctrine le constate; il dit dans son prologue aux Commentaires de François Mayronis sur le Livre des Sentences. « *Nec mireris, quæso, si Scoto aliquando, quod perrarum est, dissentiat. Nam fidi interpretis est officium potius quam authoris nihil addere de suo, sed aliena exponere, hisque semper insistere*(1). »

Une autre raison, c'est que Scot est le dernier repré-

(1) Illuminati Doctoris Fratris de Mayronis in Primum sententiarum fœcundissimum scriptum. Venetiis 1520.

sentant de la période créatrice et classique de la scolastique. C'est l'opinion du Dr Scheeben à laquelle nous adhérons pleinement. Il dit en parlant de Scot : « Aux confins de la période classique, à laquelle il appartient encore par la puissance de son génie, quoique influencé déjà par un autre esprit, se lève Duns Scot, *Doctor subtilis* (1266-1308 (1). » Quelques pages plus bas, il dit encore : « Le début du quatorzième siècle marque le terme de la période créatrice et classique de l'ancienne scolastique. Si on ne perdit pas dans les deux siècles suivants, ce qu'on avait acquis jusque-là, on ne fit rien d'essentiel pour l'agrandir et le développer : on se borna à le reproduire et à l'élaborer à la manière scolaire (2). »

François Mayronis ne fit pas autre chose; il n'est donc pas à proprement parler un Maître. Par conséquent il ne figurera pas dans ce chapitre, qui sera uniquement consacré aux quatre grands théologiens franciscains du treizième siècle.

I

ALEXANDRE DE HALÈS

L'Histoire et la Tradition nous fournissent peu de faits sur Alexandre de Halès, et encore ce peu est-il souvent enveloppé d'obscurités. Un volume des Opuscules de Roger Bacon, publié pour la première fois à Londres en 1859, contient quelques renseignements précieux. Ces documents nous paraissent avoir été trop négligés par ceux qui, dans ces derniers temps, se sont

(1) La Dogmatique..... par le Dr M. J. Scheeben, tom. I, p. 677.
(2) La Dogmatique..... tom. I, p. 681-682.

occupés d'Alexandre de Halès. Les écrits de Roger Bacon, en effet, méritent de fixer l'attention quand il s'agit d'Alexandre, car il les a composés avant l'année 1268, dans le couvent même des Frères Mineurs de Paris, où avait vécu et où était mort Alexandre de Halès, vingt et quelques années auparavant. Ces circonstances donnent aux paroles de Roger Bacon une grande autorité. Leur autorité serait encore plus grande, si ce témoin n'était parfois, comme nous le verrons, un adversaire de la gloire d'Alexandre de Halès.

1. — *Vie d'Alexandre de Halès.*

Alexandre naquit en Angleterre dans le comté de Glocester. Il commença à étudier les sciences divines et humaines dans un couvent de ce comté, nommé Halès : de là le surnom de Halès, sous lequel il est connu. Il ne termina pas ses études dans sa patrie. Roger Bacon affirme positivement qu'il fut d'abord étudiant à l'Université de Paris, puis professeur de Philosophie. Seulement il ne put pas enseigner la philosophie d'Aristote : car, lorsqu'il commença à enseigner, les principaux ouvrages de ce philosophe et leurs commentaires, n'étaient point encore traduits en latin ; et plus tard leur enseignement fut interdit (1). Alexandre enseigna aussi la théologie : il devint même archidiacre et chancelier de l'église de Paris (2).

(1) « Non legit naturalia, nec metaphysica, nec audivit ea, quia non fuerunt libri principales harum scientiarum nec commentarii translati quando rexit in Artibus. Et diu postea fuerunt excommunicati et suspensi Parisius, ubi ipse studuit. » (Fr. Rogeri Bacon. Opera quædam hactenus inedita. — Edited by J. S. Brewer, M. A. — London, 1859. Opus Minus, p. 326).

(2) « Frater Alexander Hales, natione anglicus, doctor, cancellarius et archidiaconus Parisiensis ». (Monumenta franciscana. — Edited by J. S. Brewer, M. A., London, 1858, p. 542).

Roger Bacon reconnait que, dans Alexandre, le savoir et les dignités s'unissaient à la bonté et à la fortune : « *Fuit bonus homo, et dives, et archidiaconus magnus, et magister in theologiâ sui temporis*(1). » Pour le Fr. Salimbéné, chroniqueur contemporain, Alexandre de Halès était le meilleur clerc de l'univers, comme le roi Jean de Jérusalem était le meilleur soldat(2). Il avait eu pour condisciples, deux des hommes les plus remarquables de ce temps, Robert Grossetête, évêque de Lincoln, et le frère mineur Adam de Marisco. Il leur était encore supérieur, dit le frère Salimbéné, car il n'avait pas son égal(3).

Ces liaisons influèrent-elles sur sa détermination d'entrer dans l'ordre de St François? L'histoire ne le dit pas. La tradition attribue à la prière d'un simple frère lai la résolution définitive, prise par Alexandre, de renoncer au monde et d'entrer dans l'ordre des frères Mineurs(4). D'après Roger Bacon, il n'aurait pris cette

(1) Fr. Rogeri Bacon. Opera quædam hactenus inedita, p. 325.

(2) « Revera non fuit tempore suo (Regis Joannis), uti dicebatur, miles in mundo melior eo. Unde et de eo et de magistro Alexandro, qui erat melior clericus de mundo et erat de ordine fratrum Minorum, et legebat Parisius, facta fuit ad laudem eorum quædam cantio partim in gallico, partim in latino, quam multotiens cantavi..... Iste Rex Joannes fuit avus maternus Regis Conradi filii imperatoris Friderici ». (Chronica fr. Salimbene Parmensis ord. Minorum. — Parmæ 1857. Ann. 1229, p. 16-17).

(3) « Tertius fratris Hugonis amicus fuit Robertus Grossatesta Lincolniensis episcopus, unus de majoribus clericis de mundo.... Quartus ejus amicus fuit frater Adam de Marisco ex ordine fratrum Minorum, unus de majoribus clericis de mundo.... Tertius istorum duorum socius fuit magister Alexander ex ordine fratrum Minorum, natione anglicus, et magister cathedratus Parisiis, qui multa opera scripsit; et ut dicebant omnes qui eum bene noverant, suo tempore similem sibi in mundo non habuit ». (Chronica. — Anno 1248, p. 99).

(4) L'illustre archevêque de Florence, St Antonin, raconte

résolution que dans un âge avancé : « *Ipse intravit religionem, jam senex et magister in theologiâ* (1) ». Mais en quelle année fut-elle mise à exécution? Le

longuement ce fait et il l'orne de circonstances qui le rendent curieux à plus d'un titre. Comme sa chronique est un ouvrage rare, il nous a paru bon de transcrire ici cette version d'un enfant de St Dominique « Alexander de Ales intravit religionem beati Francisci sub Helia generali Minorum existente per hunc modum. Hic insignis doctor habebatur Parisiis, et famosus per orbem. Voverat autem ob singularem devotionem, quam habebat ad beatissimam virginem Mariam, quod nunquam ejus amore aliquid postulanti, si possibilitas foret, denegaret, sed petitionem ejus pro viribus adimpleret Quædam autem venerabilis mulier, cum hoc nosset, quæ ad monachos albos, et fratres Prædicatores multum afficiebatur, dixit una dierum monachis albis. Ite ad magistrum Alexandrum et ab eo petite, ut religionem vestram ingrediatur amore virginis gloriosæ, et certissime credatis, quod petitionem vestram implebit. Mirantur illi super hoc attendentes solemnitatem personæ, et ex alia parte in verbo mulieris devotæ et veracis confidentes, accedunt ergo ad magistrum Alexandrum qui eos gratissime suscepit, et cum eo de multis prolixe loquentes, obliti sunt verborum, Deo aliter disponente, pro quibus dicendis ad eum iverant, ad propria redeuntes. At illa domina existimans illos ex contemptu, vel incredulitate verba illa omisisse, idem significavit fratribus Prædicatoribus, qui lætanter ad magistrum pergentes, primo de aliis variis locuti sunt, intendentes demum curialius illa postulare. Colloquentibus eis adinvicem, ecce frater Minor, qui eleemosynam petebat pro fratribus per urbem, cum sacco ad collum ad eum venit, ut panem postularet. Et intuens magistrun Alexandrum cum fratribns colloquentem dixit simpliciter. Magister reverende, cum diu mundo servieritis, et cum magna fama, et nostra religio nullum habeat magistrum, supplico vobis, ut amore Dei et Virginis matris ejus ad utilitatem animæ vestræ et nostræ religionis honorem, nostri ordinis habitum assumatis. Stupefacti sunt fratres Prædicatores, quod ille prævenisset eos in postulatione hujus rei, et magister quidem, primo territus fuit, sed subito a Deo tactus intrinsecus, respondit: Vade frater, quia statim te sequar, et faciam quod petisti. Et magister Alexander, sic sæculum deserens, habitum Minorum suscepit. » (Divi Antonini archiepiscopi Florentini, et doctoris S. Theologiæ præstantissimi Chronicorum Tertia Pars. — Lugduni 1586. — Tit. XXIV De viris Clar. ord. Min., § 1, p 771-772).

(1) Opus Minus, p. 326.

Père Marcellino de Civezza incline pour 1222(1), le Dr J. Scheeben indique 1225(2), le Père Téofilo Domenichelli suit les *Monumenta franciscana*, publiés à Londres en 1858, qui fixent l'entrée d'Alexandre à l'année 1228(3). Roger Bacon est pour une date postérieure. Il ne fait entrer Alexandre dans l'ordre de St François, qu'au retour de l'Université. Or, l'Université, qui s'était dispersée après les troubles du bourg St Marcel, en 1229, ne revint qu'en 1231(4). Il faudrait donc remettre à cette année l'entrée d'Alexandre de Halès.

Cette entrée fut un évènement dont Roger Bacon lui-même ne cherche point à dissimuler l'importance. La science bien connue d'Alexandre, la considération et les dignités dont il jouissait, rejaillirent sur l'ordre des frères Mineurs, jusque-là peu prisé du monde(5). L'épreuve du noviciat dût être particulièrement pénible pour cet illustre vieillard. Aussi la tradition nous dit

(1) Il Breviloquium super libros sententiarum di fratre Gherardo da Prato dell' ordine de' Minori Pubblicato per la prima volta e corredato di alcuni studi dal Patre Marcellino da Civezza minore osservante. Prato 1882, p. 21.

(2) La Dogmatique, par le Dr M. J. Scheeben, professeur au séminaire archiépiscopal de Cologne, tom. I, p. 666.

(3) La summa de anima di Fratre Giovanni della Rochelle dell' ordine di Minori Publicata per la prima volta e corredata di alcuni studi dal Padre Teofilo Domenichelli min. osserv. Prato 1882, p. 73.

(4) « Citius ordinem intravit antequam fuerunt hi libri (Aristotelis semel perfecti. Istud notum est per ejus ingressum in ordinem, et per dispersionem universitatis Parisiensis [parum]; nam usque ad eum fuerunt libri prohibiti, et usque quo rediit Universitas post quem reditum ipse intravit religionem, jam senex et magister in theologia. » (Opus Minus, p. 326).

(5) « Nam quum intravit ordinem Fratrum Minorum fuit Deo maximus Minor non solum propter suas conditiones laudabiles, sed propter hoc. Novus fuit ordo Minorum et neglectus a mundo illis temporibus, et ille æditicavit mundum et ordinem exaltavit. » (Opus Minus, p. 326).

que St-François, dans une vision, vint fortifier sa volonté et remonter son courage. Toujours est-il qu'il arriva à la profession(1). Immédiatement après il fut chargé de la direction des Études dans l'Ordre(2). Personne n'en était plus digne, puisqu'il était maître en théologie, et que le premier de tous, au dire de Roger Bacon, il expliqua le Livre des Sentences. Ses devanciers et ses contemporains même, comme Robert, évêque de Lincoln, et Adam de Marisco, s'étaient servis de la Bible, dont ils commentaient le texte(3).

Alexandre de Halès ouvrit donc une voie nouvelle en prenant pour thème des commentaires théologiques,

(1) « Cum vero, inquit S. Antoninus, postmodum ad dimittendum habitum tentaretur ad sæculum redire, nocte sequenti vidit in somnis beatum Franciscum crucem de ligno ponderosissimam portantem in humeris, cum qua volebat montem ascendere. Cumque magister compatiens vellet eum ad portandum juvare, indignanter repulit eum dicens. Vade, miser, tu non vales portare unam crucem levem de panno, et portabis unam ponderosam de ligno? In hoc excitatur magister et ad perseverantiam in religione ex visione roboratur. » (Divi Antonini. — Chronicarum tertia Pars. — Tit. XXIV de vir. clar. Ord. Min. § 1, p. 772).

(2) Ex suo ingressu fratres et alii exultaverunt in cælum, et ei dederunt auctoritatem totius studii. » (Opus Minus, p. 326).

(3) Sancti Doctores non usi sunt nisi hoc textu (Bibliæ); neque sapientes antiqui, quorum aliquos vidimus, ut fuit Dominus Robertus episcopus Lincolniensis, et frater Adam de Marisco, et alii maximi viri; quia vero Alexander fuit primus qui legit. » (Opus Minus, p. 329). Alexandre de Halès a-t-il fait, sur le livre des Sentences, un ouvrage distinct de sa Somme théologique. Les uns l'affirment, les autres le nient. Les nouveaux éditeurs des œuvres de saint Bonaventure inclinent pour la négative. L'unique raison qu'ils donnent, est que certains manuscrits, qui portent le titre de commentaires sur le Livre des Sentences, ne diffèrent pas de la Somme. Pour être péremptoire, cette preuve devrait reposer, non sur l'examen de quelques manuscrits, mais de tous. (Doctoris seraphici sancti Bonaventuræ. — Opera omnia jussu et auctoritate Rmi P. Bernadini a Portu Romatino. — Ad claras aquas Quaracchi 1882. Prolegomena, tom. I, p. LVI-LVIII.

non plus le livre des Saintes Ecritures, mais l'ouvrage de Pierre Lombard. « On ne connaissait, dit Crevier, que deux livres : la Bible, qui a toujours été expliquée dans l'école de Paris, et l'ouvrage du maître des Sentences : et celui-ci, qui forme un système et un corps complet et suivi, attirait même davantage l'attention et des maîtres et des disciples. Il fut commenté dans le temps dont il s'agit par Alexandre de Halès, célèbre docteur franciscain, qui, ayant le premier exécuté ce travail, a eu dans la suite, ainsi que je l'ai déjà remarqué, un grand nombre d'imitateurs (1). »

Si cette innovation est maintenant, pour Alexandre de Halès, un titre de gloire, elle lui mérita alors l'animadversion de Roger Bacon. Celui-ci tenait à l'ancien système, dont il vente les avantages au détriment du nouveau, qui n'a, selon lui, aucune utilité, et qui même serait très-nuisible à la théologie et à l'intelligence du texte sacré (2). Aussi enregistre-t-il avec un vif dépit le succès de l'innovation introduite par Alexandre de Halès. Il est obligé de constater, que

(1) Histoire de l'Université de Paris.—tom. I, liv. II, p. 389.

(2) Item impossibile est quod textus Dei sciatur propter abusum libri sententiarum. Nam quæstiones quæ quæri deberent in textu ad expositionem textus, sicut fit in omni facultate, sunt jam separatæ a textu... Cum tamen omnes quæstiones utiles in omnibus Summis et Sententiis, et quæ sunt propriæ theologiæ, possint certificari super textum ; ut de operibus sex dierum, in principio Genesis ; de circumcisione et comparatione angelorum, in eodem libro ; de legibus in libris Moysi ; de moribus in libris Salomonis ; de Sacramentis in Novo Testamento ; de omnibus his in libris Regum, et Paralipomenis, et Prophetis, et aliis ; ita quod possent certificari suis locis, ut dulcius ex ipso fonte biberentur aquæ. Et idem fit in omni facultate. Sed [quia] non sic fit in theologia, accidit infinitum impedimentum studii, ut patet diligentius consideranti. » (Opus Minus... p. 329-330)

tous les honneurs de l'enseignement sont pour le livre des Sentences et pour les maîtres qui l'expliquent (1). Mais en constatant le fait, il le dénonce au Pape, comme l'un des sept abus qui se sont glissés dans l'étude de la théologie et qui demandent une réforme. Le livre des Sentences lui-même ne trouve pas grâce à ses yeux. Il dit de ce livre comme de la Somme d'Alexandre de Halès, qu'il suffit à la charge d'un cheval (2). En gratifiant de son mépris de tels livres Roger Bacon le rend facile à porter.

A ce premier grief, déjà bien sérieux, de Roger Bacon contre Alexandre de Halès, s'en ajoutait un autre. Alexandre de Halès jouissait de la plus grande autorité, et cependant il avait ignoré complètement les cinq sciences, que Roger Bacon prône dans tous ses écrits. Ces cinq sciences sont, la connaissance des langues orientales, les mathématiques, l'optique unie à l'astronomie, l'alchimie et la science expérimentale (3). Une preuve bien évidente, disait Roger Bacon, qu'Alexandre avait ignoré ces cinq sciences, c'est d'abord qu'on n'en trouve aucune trace dans la

(1) Et ubique et in omnibus honoratur et præfertur (liber Sententiarum). Nam ille qui legit Sententias habet principalem horam legendi secundum suam voluntatem, habet et socium et cameram apud religiosos. Sed qui legit Bibliam, caret his et mendicat horam legendi, secundum quod placet lectori Sententiarum. Alibi qui legit sententias, disputat, et pro magistro habetur. Reliquus qui textum legit, non potest disputare ; sicut fuit hoc anno Bononiæ, et in multis aliis locis, quod est absurdum. » (Opus Minus... p. 328-329).

(2) « Quartum peccatum est quod præfertur una sententia magistralis textui facultatis teologicæ, scilicet, liber Sententiarum. Nam ibi est tota gloria theologorum, quæ facit onus unius equi. » (Opus Minus.., p. 328.)

(3) « Hæ vero scienti sunt istæ : scientiæ linguarum sapientalium, mathematica, perspectiva, alkimia, scientia experimentalis. » (Compendium studii... cap. VI, p. 433.

Somme qu'on lui attribue ; c'est ensuite que l'Université de Paris ne s'occupait point alors de l'étude de ces sciences (1).

Mais nous dira-t-on, en quoi cette ignorance, d'ailleurs parfaitement excusable, pouvait-elle exciter l'acrimonie de Roger Bacon ? Les raisons ne manquaient pas comme on va le voir.

En effet Roger Bacon, qui s'exagérait à lui-même et qui exagérait aux autres l'utilité et la nécessité de ces sciences, du reste très-importantes, prétendait que sans elles il était impossible de savoir quoique ce soit de vraiment digne de ce nom, comme avec elles il était facile de tout savoir. Pour lui elles étaient à l'homme, ce que sont les ailes à l'oiseau, ce qu'est la voiture à la bête de somme (2). On peut voir déjà que Roger Bacon ne devait pas estimer beaucoup la science d'Alexandre de Halès.

S'il l'estimait peu, il l'aimait encore moins, préci-

(1) « Certum etiam est quod omnes illas scientias, de quibus scribo, ignoravit, sine quibus nihil sciri potest de scientiis vulgatis. Et quod illas ignoravit patet, quia [in] totâ Summâ ei ascripta nulla continet de veritate harum scientiarum. Et iterum hoc, quia Studium Parisiense adhuc non habuit usum istarum quinque scientiarum. (Opus Minus. p. 327).

(2) « Quoad presens volo manifestare ad ignorantiam quinque vel sex scientiarum, quæ requiruntur ad theologiam et ad philosophiam, sine quibus quinque vel sex scientiis impossibile est aliquid dignum sciri ab homine, et præcipue a Latinis.... Quarum doctrina sicut est utilior aliis partibus philosophiæ sic et facilior, licet hoc nolunt intelligere moderni, et difficultatem recipiunt in omnibus aliis scientiis, et errorem. Scire enim ista non est pondus aggravans sed allevians, sicut plumæ avium sunt, quibus depositis non elevantur in aëre, et sicut quadriga cum quâ equus plus de pondere trahit quam in dorso proprio ferre possit. Et ideo homines scientes has scientias possunt omnes de facili scire, et plus proficere possunt in parvo tempore in aliis scientiis, quam in maximo proficiant sine illis. » (Compendium studii... cap. VI, p. 432-433).

sément parce qu'on en faisait trop de cas. Les écrits d'Alexandre de Halès, dépourvus, aux yeux de Roger Bacon, de tout ce qui pouvait leur donner un mérite réel, étaient généralement tenus en grande estime. Il avoue lui-même qu'Alexandre de Halès et un autre religieux, qu'il ne nomme point, étaient cités comme des maîtres, et suivis comme des oracles. Une aberration, si funeste à l'étude de la théologie, était pour Roger Bacon un sujet de confusion (1).

Mais ce qui mettait le comble à sa confusion comme à son indignation, c'était de voir que ses contemporains, si follement épris d'admiration pour les écrits d'Alexandre de Halès, n'avaient que du mépris et de l'aversion pour les sciences dont il cherchait à propager l'étude. Les religieux de saint Dominique comme ceux de saint François, dans leurs lecons, dans leurs prédications, dans les conseils qu'il donnaient, s'élevaient contre ces sciences et en détournaient avec succès les étudiants (2).

Ces faits, trop peu connus, expliquent les étranges et incohérentes appréciations de Roger Bacon sur la

(1) Vulgus credit quod omnia sciverunt, et eis adhæret sicut angelis. Nam illi allegantur in disputationibus et lectionibus sicut auctores. Et maxime ille qui vivit habet nomen doctoris Parisius ; et allegatur in studio sicut auctor, quod non potest fieri sine confusione et destructione sapientiæ, quia ejus scripta plena sunt falsitatibus et vanitatibus infinitis. Nunquam talis abusio fuit in hoc mundo. » (Opus minus... p. 327-328).

(2) « Sed moderni omnes præter paucos despiciunt has scientias et gratis persequuntur, et maxime theologi isti novi, scilicet pueri duorum ordinum, ut solatium suæ imperitiæ habeant, et suas ostendant coram multitudine stulta vanitates. Et in suis lectionibus, prædicationibus, et consiliis, semper docent contra has scientias, et totam studentium mentem revocaverunt ab istis scientiis, et ideo errant cum omnibus tam in substantia studii quam in modo. » (Compendium studii. — cap. VI, p. 433).

Somme d'Alexandre de Halès. On ne peut donner un autre nom aux assertions qu'on va lire. Cette Somme n'est pas d'Alexandre de Halès, dit-il, mais elle lui a été attribuée par respect (1). Voilà certes une découverte qui a son importance ! Malheureusement Roger Bacon n'est pas bien certain lui-même de ce qu'il affirme, car il ajoute immédiatement : Mais quand bien même Alexandre l'aurait composée en tout ou en partie, son autorité n'en serait pas plus grande. La raison en est qu'Alexandre n'a pas eu entre les mains les traductions des principaux écrits d'Aristote sur la physique et la métaphysique. Par là il se trouve dans une position inférieure à celle des théologiens contemporains de Bacon. Et sa philosophie contient un certain nombre d'erreurs et de futilités (2). La preuve que la somme d'Alexandre ne mérite aucun crédit, c'est que personne ne s'occupe plus de la faire transcrire, c'est que les frères Mineurs eux-mêmes négligent l'exemplaire qu'ils possèdent et ne s'en occupent aucunement (3).

Roger Bacon prend évidemment ses désirs pour la réalité, et il prête trop volontiers ses sentiments aux

(1) « Ex suo ingressu fratres et alii exultaverunt in cœlum, et ei dederunt auctoritatem totius studii, et adscripserunt ei magnam Summam illam, quæ est plusquam pondus unius equi, quam ipse non fecit sed alii. Et tamen propter reverentiam adscripta fuit, et vocatur Summa fratris Alexandri. » (Opus Minus. — p. 326.

(2) « Et si ipse eam fecisset vel magnam partem, tamen non legit naturalia nec metaphysica, nec audivit ea, quia non fuerunt libri principales harum scientiarum nec commentarii translati quando rexit in artibus.... Et si quando contendat de eis scientiis in hac parte planum vel omnibus theologis vilior est omnibus. Et plures habet falsitates et vanitates philosophiæ. » (Opus Minus. — p. 326).

(3) « Cujus signum est quod nullus facit eam de cætero scribi, immo exemplar apud fratres putrescit, et jacet intactum et invisum his temporibus. » — (Opus Minus, p. 326-327).

autres : s'ils avaient été partagés, il eut été moins agressif, et ses plaines au pape Clément IV eussent été moins amères. Aussi, malgré son génie incontestable, Roger Bacon ne saurait être admis comme un juge impartial d'Alexandre de Halès. Le but qu'il poursuivait en faisait un adversaire de ce docteur, et comme tel, il croyait devoir travailler à amoindrir sa grande autorité.

2. — *Estime des Contemporains pour les écrits d'Alexandre de Halès.*

Après avoir réduit à leur juste valeur les jugements passionnés de Roger Bacon, donnons maintenant la parole à des voix plus désintéressées et plus autorisées. Alexandre IV, Saint Bonaventure, Saint Thomas, Albert-le-Grand vont nous dire, par leurs paroles ou par leurs écrits, en quelle estime ils tenaient la somme d'Alexandre de Halès.

I Dans une lettre du 26 juillet 1256, le pape Alexandre IV a fait le plus bel éloge d'Alexandre de Halès et de sa Somme théologique. Le but de cette lettre adressée au Ministre Provincial de France, est de faire continuer la Somme du frère Alexandre par d'autres Docteurs de l'Ordre. Nous ne voulons ni analyser, ni même traduire cet important document, nous allons le donner tel qu'il se trouve dans le Bullaire franciscain de Sbaralea, avec les notes de ce savant.

« De fontibus paradisi flumen egrediens, exuberans videlicet sacrarum intelligentia Scripturarum per os recolendæ memoriæ Fratris Alexandri (1) ordinis tui tem-

(1) Fratris Alexandri : De ales anno 1245 mense Augusto Parisiis defuncti, cujus in exequiis sacrum operatus est Odo Card Apostolicæ Sedis in Galliis Legatus, assistentibus Prælatis Eccles., qui

poribus nostris largo profluxit lotitio (1) impetu super terram, in lucem manifestius editis thesauris scientiæ, ac sapientiæ salutaris. Idem siquidem Frater, ut ex his, quæ scripsit, et tradidit, comperimus, *Deo plenus* (nemo enim nisi *in spiritu Dei loquens* æterna veritatis mysteria ea inquisitionis indagine attigisset) studia sua publicis utilitatibus commodavit; et laboriosi operis sanctum aggrediendo propositum super quæstionibus theologicis utiliorem utique, quam prolixam molitus est *Summam* profectibus in lege Domini studere volentium compendiosius profuturam. In quâ sententiarum irrefragabilium (2) ordinatæ sunt acies ad obterendam veritatis pondere contentiosæ pervicaciam falsitatis. Prolixitatem (3) quippe, si quam in eadem Summâ Lector delicatus abhorret; studiosis vobis in eâ sic reddet continua partium suarum utilitas brevem, ut in tanto verborum agmine, quod immensa videtur Divinæ profunditatis eloquia continere, non aliud nos rationabiliter possit offendere, quam quod Deo ejusdem Fratris laboribus finem, antequam suscepti operis diætam perficeret (4), imponente, et ad statutum repositæ mercedis evocante denarium; perfectæ pietatis imperfectus est labor (5); quo et pauca videntur, et ad

de Lugdunensi Concilio generali redierant ex auctore coævo Mess. Bibliothecæ S. Crucis Florentinæ cod. 677.

(1) Lotitio : idest abluente, ac irrigante ; ut videtur ; deest enim hoc vocabulum in Cangien. Glossario mediæ, et infirmæ latinitatis.

(2) Sententiarum irrefragabilium : Forsan hinc titulus *Doctoris irrefragabilis* adhæsit Alexandro Alensi.

(3) Prolixitatem : quam et notasse videtur S. Thomas in Prologo suæ *Summæ Theologicæ* ; dum ait quosdam confecisse Theologiæ *Summam* nimis brevem, aliquos vero nimis prolixam.

(4) Diætam perficeret. Idest rationem agendi ; sicut dicitur *diæta vivendi*.

(5) Imperfectus est labor : Desinit enim in *Sacramento Pœnitentiæ*, et deest ejusdem Sacramenti pars reliqua cum aliis tribus Sacramentis *Extremæ Unctionis, Ordinis*, et *Matrimonii*.

satietatem animæ insufficientia universa, quæ scripta sunt; nisi destinatum, et ad quem animos legentium pars suspendit exhibita, principii sui finem moles tanti operis sortiatur. Quocirca discretioni tuæ in virtute obedientiæ districte præcipiendo mandamus, quatenus considerans prudenter, quod indecenter relinquitur, si negligenter omittitur mutilum *opus Dei*, quod nonnisi cœlestis sapientia per ministerium servi sui tam clara jam digestæ partis iniit venustate; de consilio discretorum Fratrum studentium ad perfectionem ejusdem *Summæ* necessarios pro munero, et idoneos pro merito convoces Parisius ex quibuslibet administrationis tuæ (1) locis Ordinis tui Fratres, quibus ex parte nostrâ in remissionem injungas peccaminum, et ad suorum cumulum meritorum, ut dilecto filio Gulielmo de Melitona (2) huic sollicitudini deputato (3) sedulo assistentes,

(1) Administrationis tuæ : Quæ usque ad annum 1260, dempta *Provincia* et *Aquitania*, in reliquum Galliarum extendebatur, si verum nobis refert Waddingus ad ann. 1261 umn. 17.

(2) Gulielmo de Melitona : Omnes quotquot hanc rem tractarunt post Waddingum, et de hoc Gulielmo egerunt, eum *Summæ* Alensis *supplementum* perfecisse scribunt : at ego nihil ab eo factum esse contendo ; aut si quidquam addidit ille, additamentum illud nunquam *Summæ* Alensis appositum legitur : nam in pluribus editionibus antiquis et recentibus *Summa* illa desinit in parte Sacramenti Pœnitentiæ, nec ultra progreditur. Neque mihi respondeant, addidisse eum saltem aliqua usque ad *Sacramentum Pœnitentiæ* : nam par. 4. q. 30 mem. 2 art. 2., quod est prope finem *Summæ* incompletæ asserit autor *Regulam S. Francisci* pro Fratribus Minoribus approbatam, et confirmatam fuisse *ab Innocentio*, *Honorio* et *Gregorio* Summis Pontificibus ; nec memorat confirmationem Innocentis IV et Alexandri IV., quam ipsi Pontifices recensent in suis Bullis *Nimis iniqua* etc. annis 1245 et 1256. editis ; quod non reticuisset Gulielmus, si post hos annos Summæ illi additamentum fecisset. Quemadmodum igitur *Summæ Theologicæ* S. Thomæ quæ et ipsa finit in parte *Sacramenti Pœnitentiæ*, nemo ausus est addere Supplementum, ita et Summæ Alensis : Magnorum namque, summorumque virorum Opera satius putant imperfecta manere, quam

ipsumque, ac se mutuo adjuvantes sine dilationis dispendio prædictæ *Summæ* opus finaliter exequantur, ad hoc uno et eodem Domini Spiritu, qui gratis mira scientiarum dona distribuit, adjuvante. »

Datum Anagniæ V kalendas augusti, Pontificatus Nostri anno secundo. (1)

Cettre lettre si élogieuse pour Alexandre et pour sa doctrine, qui témoignait d'un si vif désir, dans le Vicaire de Jésus-Christ, de voir compléter sa Somme, aurait suffi à elle seule à fixer l'attention sur ses écrits. Mais elle n'était que le couronnement d'actes tout aussi surprenants. Si nous en croyons Wadding, cette Somme aurait été entreprise sur l'ordre d'Innocent IV; elle aurait été examinée et approuvée par soixante dix des plus illustres docteurs de l'Université de Paris; enfin le pape Alexandre IV l'aurait proposée à toutes les Universités. (2)

En rapprochant ces faits du changement subit et universel opéré par Alexandre dans la direction des études et le thème de l'enseignement théologique, on

aliorum inæqualium manibus suppleri memores, Plinium histor. lib. 23 cap. 11, scripto tradidisse : « illud perquam rarum, ac memoria dignum, etiam suprema opera artificum, imperfectasque tabulas, sicut Irin Aristidis, Tyndaridas Nicomachi, Medeam Timomachi, et Venerem Apellis in majori admiratione esse, quam perfecta. » Cæterum Gulielmus fuit vir scientia, et vitæ sanctitate clarus, de quo autor æqualis Thomas Cantipraten. O. P. lib. I. *de Apibus* cap. 1, et Alensis discipulus, ut inter scriptores O. M. pluribus agetur.

(3) Deputato : An ab Alexandro, an vero ab Innocentio IV., ut velle videtur Waddingus in lib. de Script. Ord. Min., an ab utroque incertum.

(1) Bullarium Franciscanum... studio et labore fr. Joannis Hyacinthi Sbaraleæ tom. II p. 151-152.

(2) « Hoc opus ab Innocentio commendatum, et a septuaginta solertissimis theologis examinatum, et approbatum, Alexandro IV omnibus academiis docendum proposuit. » (Scriptores Ordinis Minorum. — p. 8.)

comprend pourquoi les noms de *Fons vitæ*, *Doctor irrefragabilis* (1), *Doctor Doctorum*, lui ont été décernés ; on comprend aussi comment Roger Bacon a pu dire qu'il était écouté comme un oracle et suivi comme un maître. Mais ce qui est plus étonnant, c'est de voir des génies, comme Saint Bonaventure, Saint Thomas et Albert-le-Grand s'incliner respectueusement devant la grande figure d'Alexandre de Halès, et s'inspirer de ses écrits. Etudions ce point.

II. Le fait est indiscutable pour saint Bonaventure. Dans ses Commentaires sur le deuxième livre des Sentences, il appelle Alexandre de Halès son père et son maître (2). Le père Fidèle de Fanna a trouvé à Angers, dans un manuscrit du XIVe siècle, des paroles bien plus explicites. Après avoir terminé le commentaire du premier livre des sentences, l'humble et séraphique docteur ajoute : « De même que dans le premier livre je me suis attaché aux opinions communes des maîtres et spécialement de mon père et maître Alexandre d'heureuse mémoire, de même dans les livres suivants je veux m'attacher à leurs pas (3). » On le voit, Alexandre de Halès a été un maître et un docteur pour saint Bonaventure.

(1) « Tanti apud Ecclesiam valuisse constat, ut de illius dictis aut scriptis nefas putaverint dubitare. » (Oratio Octaviani de Martinis). Saint-Antonin donne un autre sens « Propter veritatem ejus doctrinæ dicitur doctor irrefragabilis. » voir comme plus haut p. 771.)

(2) « Fratrem Alexandrum de Ales Patrem, et Magistrum nostrum. » (in 2. dist. 23. art. 2 qu. 3 in fine).

(3) « Quemadmodum in primo libro Sententiis adhæsi et communibus opinionibus magistrorum et potissime magistri et patris nostri bonæ memoriæ Alexandri, sic in consequentibus libris ab eorum vestigiis non recedam. » (Doctoris seraphici S. Bonaventuræ S. R. E. Episc. card. Opera omnia jussu et auctoritate R^mi^ B. Bernardini a Portu Romatino. — Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1882 tom. I Prolegomena in I librum Sententiarum p. LVII).

III. Gerson s'est chargé de nous dire comment Alexandre de Halès avait été un maître pour saint Thomas. « La doctrine d'Alexandre, dit-il, est d'une richesse qui surpasse toute expression. On raconte que quelqu'un ayant demandé à saint Thomas quelle était la meilleure manière d'étudier la théologie; c'est, répondit-il, de s'attacher à un maître. Et à quel docteur? lui demanda-t-on de nouveau. A Alexandre de Halès, répondit le docteur angélique. J'affirme, ajoute Gerson, avoir lu ce fait dans un traité sur la vision béatifique dirigé contre Jean XXII. Du reste les ouvrages de saint Thomas, et tout particulièrement la Seconde de la Seconde partie de sa Somme, prouvent combien il s'était pénétré de la doctrine d'Alexandre de Halès, combien lui était connu le docteur dont il faisait l'éloge. Et maintenant oh ! douleur, voici que ces deux docteurs Halès et Bonaventure, paraissent comme ensevelis avec ceux dont on ne porte point le souvenir gravé au fond du cœur (1). »

Ces paroles de Gerson sont de l'année 1426, et font autorité. Elles ont suscité de graves discussions entre les frères Mineurs et les frères Prêcheurs, parce que ni les uns ni les autres n'ont voulu leur donner leur

(1) « Cujus (Alexandri de Ales) doctrina quantæ sit ubertatis, dici satis nequit. De qua fertur respondisse sanctus Thomas dum inquireretur ab eo, quis esset optimus modus studendi theologiam. Respondit exercere se in uno doctore præcipue. Dum ultra peteretur, qui esset talis doctor : Alexander de Ales. Testor me ita legisse pridem in tractatu quodam de visione beata contra Joannem XXII. Testantur scripta ejusdem sancti Thomæ maxime Secunda Secundæ, quam intimum sibi fecerat et familiarem illum quem laudabat doctorem Alexandrum. Et ecce proh dolor doctores isti duo, Ales et Bonaventura, videntur quasi sepulti cum illis quorum non est memor amplius, præsertim in cordis amore. » (Joannis Gersonii Doctoris et Cancellarii Parisiensis. Opera omnia. — Parisiis 1606, Epistola Lugdunum missa cuidam fratri Minori tom. I p. 554).

vraie signification. En effet Wadding, non content de de faire de saint Thomas un disciple d'Alexandre de Halès, en fait encore un plagiaire. Il prétend que les paroles de Gerson doivent s'entendre de la Somme des Vertus, et que cette Somme des Vertus a été insérée presque mot à mot dans la Seconde de la Seconde de saint Thomas (1).

Nous ne croyons pas devoir suivre Wadding sur ces deux points. D'abord nous n'éprouvons aucun désir de faire de saint Thomas un auditeur des leçons d'Alexandre de Halès. Volontiers nous disons avec le Père Bonelli : « *Nolim me huic immiscere quæstioni invidiâ plenæ, et ad nauseam usque a viris eruditissimis in utramque partem magno æstu disputatæ. Pro parte affirmante videantur, si volupe fuerit, P. P. Franciscus Maria Assermet, Joannes Suarez a S. Antonio, Isidorus a S. Michaele etc., pro negante vero Natalis Alexander, Gravesonus, Echardus* etc. (2). »

Encore moins éprouvons-nous le désir d'en faire un plagiaire. Du reste aujourd'hui cette accusation serait une injustice. Les nouveaux éditeurs des œuvres de saint Bonaventure, après avoir pris connaissance de la Somme des Vertus et s'être posé cette question : « *Utrum sanctus Thomas istud opus transcripserit?* » répondent ainsi : « *Pro veritate et justitiâ tuendâ his auctoribus* (*Dominicanis*) *omnino concedendum*

(1) « Intelligit Gerson Summan Virtutum scriptam ab Alensi familiarem potissimum fuisse S. Thomæ, ut quam verbotenus plene Secunda Secundæ huic insertam excepit. » (Annal Minorum. — ann. 1245 n° 21)

(2) Prodromus ad omnia opera S. Bonaventuræ. — p. 8 not. bb. Le Père Marcellin de Livezza revient encore sur cette question qu'il ne regarde pas comme dirimee. Voir Il Breviloquium super Libros sententiarum di fratre Gherado da Prato. — p. 14 note 1 et p. 20.

est, assertionem Wadingi esse erroneam. Nec dubitamus, quin ipse Wadingus, si istam Summam Virtutum examinasset, sincere retractasset, quæ contra honorem S. Thomæ et contra veritatem scripserat. Nam si paululum examinatur istud opus, invenitur tum in dispositione rerum tractandarum, tum in singulis quæstionibus, multum differre a Summâ S. Thomæ; nec major inter utrumque opus similitudo deprehenditur, quam quæ generatim inter auctores Scholasticos de eadem quæstione scribentes inveniri solet (1). »

Les Dominicains avaient donc raison de défendre saint Thomas de tout plagiat, et d'affirmer, contre Wading, que Gerson parlait de la Somme théologique et non de cette Somme des Vertus, qui n'est peut-être pas d'Alexandre de Halès (2). Ils cessaient d'avoir raison quand ils insinuaient que cette Somme des Vertus était bien probablement une invention des frères Mineurs. Il faut voir avec quel aplomb superbe les

(1) Doctoris Seraphici S. Bonaventuræ opera omnia. tom. I. p. LX et LXI.

(2) Les nouveaux éditeurs des œuvres de saint Bonaventure pensent que cette somme est l'œuvre de Guillaume de Méliton. Ce Docteur l'aurait tirée des Commentaires de saint Bonaventure sur le livre des Sentences, dans le but de compléter la Somme théologique d'Alexandre de Halès (Prolegomena in I librum sententiarum, p. LXI-LXII). Nous ferons remarquer que d'autres suppositions, tout aussi plausibles, peuvent être faites. Pourquoi ne dirait-on pas, par exemple, que cette Somme des Vertus, nécessaire au plan conçu et clairement indiqué par Alexandre de Halès dans sa Somme théologique, avait été élaborée par lui. Surpris par la mort avant d'avoir pu mettre la dernière main à ce travail, Guillaume de Méliton et saint Bonaventure auraient travaillé sur ce fond commun, dans un but différent: saint Bonaventure pour le faire entrer dans ses commentaires sur le livre des Sentences, Guillaume de Méliton, pour remplir l'ordre reçu du Souverain Pontife et compléter la somme du frère Alexandre.

Pères Echard, Noël Alexandre, Marie Bernard de Rubeis somment les frères Mineurs de produire un exemplaire de cette fameuse Somme des Vertus, que personne, disent-ils, n'a jamais vue.

Eh bien ! il est facile aujourd'hui de les satisfaire. L'édition de 1509, dont presque tous les exemplaires ont disparu soit par l'injure des temps, soit par toute autre cause, existe encore, Dieu merci. L'abbé Simler, dans une thèse sur les Sommes Théoogiques faite il y a plusieurs années déjà, en avait signalé un exemplaire à la Bibliothèque nationale ; le Père Fidèle de Fanna a eu entre les mains trois autres exemplaires ; enfin le Procureur Général de notre Ordre, le Révérendissime Père Bruno de Vinay, en possède également un. Il est regrettable que ce fait n'ait pas trouvé place dans la splendide édition des œuvres de saint Thomas commandée par Léon XIII. Puisque les dissertations critiques sur saint Thomas du Père Marie Bernard de Rubeis devaient figurer en tête des œuvres, tout commandait, quand il insinue assez malicieusement que la Somme des Vertus est, selon toute probabilité, un ouvrage supposé, d'indiquer en note, que l'existence de cette Somme est un fait historique indéniable (1). Mais passons.

Un autre tort des Dominicains a été d'amoindrir autant que possible la signification des paroles de Gerson. Voici comment le Père Marie Bernard, de Rubeis les commente : « Je lis, je relis, je pèse le passage de Gerson que vous m'opposez, et voici la seule conséquence que j'admette. Saint Thomas a eu en estime les ouvrages d'Alexandre de Halès. Se dispo-

(1) Sancti Thomæ Aquinatis. Doctoris Angelici. Opera omnia jussu impensaque Leonis XIII. P. M. edita. — tom. I dissertatio XV, p. CCIX-CCXII.

sant lui-même à composer une Somme théologique, il a étudié, comme beaucoup d'autres ouvrages, sa Somme divisée en quatre parties. Alors rejetant toutes les subtilités indignes d'un théologien, il a embrassé dans toute sa Somme, et surtout dans la Seconde de sa Seconde, la doctrine sérieuse que Gerson croyait trouver dans Alexandre de Halès(1). » Nous demandons à tout esprit impartial si les paroles de Gerson ne signifient pas autre chose que ce que veut bien y voir le Père de Rubeis.

Pour nous Gerson dit que saint Thomas avait, non en estime seulement, mais en *singulière* estime la somme d'Alexandre de Halès. Il dit encore que cette somme occupait une place à part parmi les ouvrages dont saint Thomas faisait usage. Ce savant docteur s'était tellement pénétré des sentiments et de la doctrine d'Alexandre de Halès, que sa propre Somme et surtout la Seconde de la Seconde en porte la marque manifeste et indiscutable. Voilà ce que dit Gerson. Ce qu'il ne dit pas, c'est que saint Thomas se soit trouvé dans la nécessité de rejeter bien des subtilités indignes d'un théologien. Ceci reste *à l'actif* du Père de Rubeis.

Appuyé sur les paroles de Gerson, nous disons donc qu'Alexandre de Halès a été pour saint Thomas un Maître et un Docteur. Même en présence de la grande

(1) « Gersonii locum, quem opponis, lego, perlego, pondero : idque unum extundi posse consentio, Halensis opera habuisse in prætio Aquinatum ; seque ipsum ad Summæ theologicæ opus elucubrandum comparantem, sicuti plurimos aliorum libros, ita quadripartitam Alexandri Summam evolvisse ; rejectisque subtilitatibus minime theologo dignis, doctrinam solidam, quam in Halensi deprehendere sibi videbatur Gersonius, ubique in suâ Summâ, maxime in parte Secunda Secundæ partis, ut idem notat auctor, consectatum esse. » (Voir ibid. p. CCVIII.)

figure de saint Thomas, Alexandre vérifie son titre de Docteur des docteurs.

IV. Un des maîtres de saint Thomas, Albert-le-Grand, n'a pas cru, lui non plus, déroger à sa gloire en imitant Alexandre de Halès, en s'inspirant de ses immortels ouvrages. Nous n'avons pas ici, pour corroborer notre assertion, la parole autorisée et désintéressée d'un Gerson. Nous avouons même ne pouvoir l'appuyer d'aucune autorité, parce que personne, à notre connaissance, ne l'a formulée. Si les autorités manquent, les preuves heureusement ne font pas défaut. C'est une de ces preuves que nous voulons mettre ici sous les yeux du lecteur pour qu'il juge lui-même du crédit qu'il convient de donner à ce que nous venons d'avancer.

Commençons par dire un mot de la vie d'Albert-le-Grand pour bien établir que, si ses écrits imitent ceux d'Alexandre de Halès, l'imitateur ne saurait être ce dernier. Bien que contemporain d'Alexande de Halès, Albert-le-Grand est mort longtemps après lui. En effet, Alexandre est mort au plus tard en 1245 (1), tandis qu'Albert-le-Grand a vécu jusqu'en 1280 ou 1282. Le docteur Scheeben dit qu'Albert-le-Grand n'a commencé à écrire ses ouvrages dogmatiques, que vers le temps de la mort d'Alexandre de Halès. Voici ses paroles. Les ouvrages dogmatiques d'Albert-le-Grand « commencent, entre les années 1240 et 1250,

(1) Nous disons au plus tard, parce l'évêque de Lincoln, Robert Grossetête, affirme dans une lettre qu'en cette année Alexandre de Halès et Jean de la Rochelle étaient déjà morts : « Mortuis fratribus Alexandro de Halès et Joanne de Rupellis. » (Monumenta Franciscana, p. 627). Or jusqu'à présent on avait cru que Jean de la Rochelle avait succédé à Alexandre de Halès dans sa chaire de théologie, et qu'il l'avait remplacé après sa mort. Cette opinion nous paraît manquer de probabilité et devoir être rejetée désormais.

par des commentaires sur tous les livres de l'Aréopagite (t. XIII de l'édition complète) et sur le Lombard (t. XIV-XVI). Sa Somme théologique, dont les quatre parties devaient correspondre aux quatre livres du Lombard, n'est achevée qu'à moitié (part. I et II, t. XVII et XVIII), et n'a été écrite que dans une vieillesse avancée, par conséquent après la somme de saint Thomas, qui la complète sur plusieurs points. Il rédigea aussi une somme des créatures (t. XIX), correspondant en partie à la Somme contre les Gentils de saint Thomas, et, comme elle, plus philosophique que théologique. Elle se divise en deux parties : 1re partie, De quatuor coævis, scilicet materia prima, tempore, cœlo et angelis : 2e partie, De homine. La seule édition complète est de Jammy, Lyon, 1651 en 21 vol. in-folio (1). »

On peut donc dire que tous les ouvrages dogmatiques d'Albert-le-Grand sont postérieurs à la Somme d'Alexandre de Halès. Mais le fait est absolument certain pour la Somme théologique. ouvrage inachevé, composé dans une vieillesse avancée et après la Somme de saint Thomas, assure Scheeben. Or c'est précisément dans cet ouvrage que nous trouvons les traces d'imitation, les preuves d'emprunt que nous désirons constater. Il sera donc facile de savoir quel a été le maître, quel a été le disciple.

Pour établir notre preuve, nous choisissons la fameuse question de la connaissance de Dieu. Un double motif nous y détermine.

Le premier est de montrer à quel enseignement fut formé saint Bonaventure. Bien des fois nous nous sommes demandé pourquoi la doctrine d'Alexandre n'était

(1) La dogmatique, t. I, p. 671.

jamais citée à l'appui de la doctrine du disciple. Il était d'autant plus légitime de le faire, que saint Bonaventure a pris soin de nous dire qu'il s'attachait aux doctrines communes, et tout particulièrement à celles de son maître vénéré.

Le second est de faire voir que, même après la Somme de saint Thomas, celle d'Alexandre pouvait, sur des questions très-importantes, être préférée par un homme de génie, comme l'était Albert-le-Grand. Cette préférence nous paraît justifiée, parce que, sur ce point, Alexandre de Halès est plus complet et plus méthodique que saint Thomas dans la question XII de la 1re partie de sa Somme.

Établissons d'abord que le sujet de la connaissance de Dieu a été traité d'une manière à peu près identique par les deux grands docteurs; puis nous ferons voir que cette identité s'étend parfois jusqu'à la manière de traiter et de développer les articles et de résoudre les questions.

Le sujet de la connaissance de Dieu est ainsi divisé par Alexandre de Halès et Albert-le-Grand.

ALEXANDER ALENSIS	ALBERTUS MAGNUS
Ia pars. quast II p. 8.	*Ia pars Tractat. III p.* 28.
« Quæritur itaque de cognitione dei in viâ ex parte cognoscibilis primo, deinde ex parte cognoscentis, et demum ex parte medii cognoscendi. »	« Circa primum quæritur primo de cognitione divinâ ex parte cognoscibilis, secundo ex parte cognoscentis, tertio de eo quod cognoscitur, quod est quasi medium cognoscendi ipsum. »

Rien n'est négligé dans cette division. La première partie traite du *terme* sur lequel porte la connaissance,

c'est-à-dire sur Dieu. La seconde, du *sujet* qui émet la connaissance. La troisième, du *moyen* par lequel elle se fait. Chaque partie se subdivise ensuite en plusieurs questions. — La première en comprend six.

« De cognitione Dei ex parte cognoscibilis. »

« Primo igitur quæritur ex parte cognoscibilis per hunc modum. Primo, an deus sit cognoscibilis.--Secundo an sit cognoscibilis in sua immensitate.—Tertio, an sit cognoscibilis in suâ Trinitate. — Quarto, an cognoscibilis sit facie ad faciem. — Quinto, an sit cognoscibilis in suâ specie. — Sexto, et ultimo, an sit cognoscibilis in suâ præsentia, secundum quod præsens est creaturæ. »

« De cognoscibilitate Dei ex parte cognoscibilis. »

« Circa primum quæruntur sex, scilicet An cognoscibilis sit Deus per essentiam ? — Secundo an sit cognoscibilis sit per attributum ipsius quod est immensitas, sive essentiæ, sive virtutis ? — Tertio an cognoscibilis sit secundum quod est unus Deus in tribus personis ? — Quarto quid sit cognoscere facie ad faciem ? — Quinto quid sit cognoscere per speciem ? — Sexto quid sit cognoscere in præsentiâ secundum quod præsens dicitur esse creaturæ. »

La seconde partie se subdivise en quatre questions pour Alexandre de Halès, et en trois pour Albert-le-Grand. Ce n'est pas que la quatrième ne soit pas traitée, mais elle est insérée dans la seconde. Albert-le-Grand intercale très souvent de ces questions secondaires dans la question principale de l'article.

« De cognitione Dei ex parte cognocentis. »

« Secundo principaliter quaritur ex parte cognoscentis.

« De cognoscibilitate Dei ex parte cognoscentis. »

« Deinde quæritur de cognoscente Deum. Et quærun-

Et primo quæritur : utrum sit in naturali potentia cognoscere Deum (1).—Secundo, an sit cognoscibilis a bonis tantum, vel etiam a malis. — Tertio, an sit cognoscibilis sensu, vel ratione tantum. — Quarto, an sit cognoscibilis secundum modum unum ab homine ante peccatum, et post. »

tur tria. An scilicet ex solis naturalibus cognoscibilis sit ? — Secundo, utrum cognoscibilis a malis ? — Tertio, utrum uno vel pluribus modis cognoscibilis sit ? »

La troisième partie n'a que quatre questions dans Albert-le-Grand, et elle en a cinq dans Alexandre de Halès. Ces questions paraissent se ressembler assez au premier abord, mais elles différent en bien des points. La première question dans Albert-le-Grand, comprend la première et la seconde d'Alexandre de Halès. La seconde d'Albert-le-Grand, qui traite du vestige et de l'image de Dieu dans les créatures, n'est pas discutée ici par Alexandre de Halès : mais il en parle longuement dans la seconde partie de sa Somme. La troisième question d'Albert-le-Grand, comprend la troisième et la quatrième d'Alexandre de Halès. Enfin la quatrième d'Albert-le-Grand, diffère de la cinquième d'Alexandre de Halès. Dans cette dernière partie, on le voit, la similitude est moins parfaite ; elle existe cependant, et nous aurons occasion de le constater.

« De cognitione Dei ex parte medii cognoscendi. »

« Determinatis inquisitionibus illis, quæ incidunt ex parte cognoscibilis, et ex par-

« De medio cognoscendi Deum. »

« Deinde quæritur de medio cognoscendi. Et quæruntur quatuor. An medium scilicet

(1) La question est plus clairement posée dans le titre de l'article « an sola naturali potentia, cognoscibilis sit Deus : vel etiam requiratur gratia superaddita ? »

te cognoscentis : consequens est determinare inquisitiones, incidentes ex parte medii cognoscendi. Quæritur ergo. Primo, an cognoscatur per medium. — Secundo de medio cognoscendi per naturam. — Tertio de medio cognoscendi per gratiam. — Quarto de comparatione cognitionis per naturam et gratiam. — Quinto de comparatione secundum certitudinem medii ad cognoscendum Deum et creaturam. »

sit ? — Secundo, quale vel quid sit medium in cognitione naturali ? — Tertio, quale vel quid sit medium in cognitione per gratiam ? — Quarto de comparatione unius ad alterum. »

Voila l'ordre et la division de cette grande question de la connaissance de Dieu. Tout le monde trouvera, du moins nous le croyons, qu'Albert-le-Grand suit assez fidèlement Alexandre de Halès; et n'est-il pas regrettable aussi que saint Thomas lui-même n'ait pas cru devoir adopter cette méthode si logique. Dans les treize articles de la question douzième, saint Thomas embrasse et la connaissance angélique et la connaissance humaine de Dieu, puis la connaissance du temps avec celle de l'éternité. Un si vaste sujet pouvait difficilement être renfermé dans les limites d'une seule question. Alexandre de Halès circonscrit sagement son sujet. Il ne traite que de la connaissance de Dieu par l'homme, et de la connaissance que l'homme peut avoir de Dieu en cette vie « in viâ ». Mais ce sujet il le traite avec ampleur, et il l'examine sous tous ses aspects.

Il nous reste à faire voir que la conformité, entre la somme d'Alexandre de Halès et celle d'Albert-le-Grand, n'existe pas seulement dans le nombre et la

division des questions traitées, mais encore dans la manière de les résoudre. Sans doute Albert-le-Grand ne copie pas; nulle part il n'imite servilement, il lui arrive parfois de se tracer une voie propre, et même d'embrasser une opinion opposée à celle d'Alexandre : ce qu'il fait assez souvent, c'est de reproduire en tout ou en partie les objections et les preuves données par Alexandre de Halès. Du reste, mieux que nos paroles, les textes vont manifester la vérité.

Nous avons choisi, comme prouvant mieux ce que nous désirons établir, trois des questions sur la connaissance de Dieu. La première est la seconde de la première partie ; la seconde et la troisième sont la première et la seconde de la troisième partie d'après Alexandre de Halès. Les éditions dont nous nous servons sont, pour Alexandre de Halès, celle de 1622 imprimée à Cologne : pour Albert-le-Grand, celle du Révérend Père Pierre Jammy, éditée à Lyon en 1651.

Les chiffres, dans le texte d'Alexandre de Halès, indiqueront seulement l'ordre et le nombre des preuves et des objections : Dans le texte d'Albert-le-Grand, ils indiqueront la correspondance avec telle preuve ou telle objection d'Alexandre de Halès. L'absence de chiffre dans le texte d'Albert-le-Grand prouvera donc le manque de similitude.

Première question.

ALEXANDER ALENSIS	ALBERTUS MAGNUS
1a *Pars Summæ quæst. II membrum I. art. 2, p. 9.*	1a *P Summæ. Tractatus III, qu. XIII, memb. II, p. 31.*
AN DEUS COGNOSCIBILIS SIT IN SUA IMMENSITATE?	UTRUM DEUS SECUNDUM IMMENSITATEM SUAM SIT COGNOSCIBILIS ?
Consequenter quæritur, An	Secundo quæritur, An Deus

Alexander Alensis

divina substantia sit cognoscibilis in suâ immensitate.

1° Ad quod sic Rom. I. « Invisibilia Dei. » Glossa « tam pulchra astra condidit : ut ex iis, quantus ac quam admirabilis est creator eorum, possit agnosci. » Ergo de Deo potest haberi cognitio, quantus est. Sed quantus est virtute infinitâ et immensâ ; et idem est ei quantum, quod magnum, nec mole magnus est, sed virtute ; sicut dicit August. (1), ergo potest cognosci in suâ immensitate, sive infinitate.

2° Item. Ad Ephes. 3. « Ut impleamini omni plenitudine Dei. » Sed omnis plenitudo Dei est sua immensitas : impletio autem ista est per cognitionem et amorem ; ergo immensitas poterit cognosci. »

3° Item. Joan. 15. « Omnia quæcumque audivi a patre meo : nota feci vobis. » Sed « omnia » ibi intelliguntur, potentia, veritas, bonitas, æternitas, et immensitas : quia omnia illa nota sunt filio : ergo et ipsam immensitatem, et

(1) Lib. I de Trinitate cap. 1 circa finem et lib. VI cap. 7 circa initium et cap. 8 circa medium.

Albertus Magnus

secundum immensitatem suam sit cognoscibilis ?

1° Et videtur, quod sic. Super illud Rom. I « Invisibilia Dei, » Glossa : « tam pulchra astra condidit, ut ex his quantus, et quam mirabilis sit creator eorum, possit cognosci. » Si autem cognoscitur quantus, cum sit infinitus, in immensitate suâ cognoscitur. »

2° Adhuc ad Eph. 3. « Ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis, quæ sit latitudo et longitudo et sublimitas et profundum. Scire etiam supereminentem scientiæ charitatem Christi : ut impleamini in omnem plenitudinem Dei. » Cum autem plenitudo Dei sit infinita, videtur quod in suâ infinitate Deus cognoscatur.

Adhuc. Infinitum si ratione infinitatis videatur, hoc est, inquantum est infinitum, infinitas ejus tota videtur. Deus autem infinitus esse cognoscitur. Ergo in infinitate suâ cognoscitur.

Adhuc. In Deo non est pars et pars, sed unum totum simplex : ergo qui aliquid Dei videt, totum videt : totum autem infinitum est, ergo vide-

Alexander Alensis

æternitatem notam fecit apostolis.

4° Item, omnia, quæcumque sunt, in Deo sunt unum: scilicet æternitas, veritas, immensitas. Si ergo est cognoscibilis veritas ; erit cognoscibilis et immensitas.

1° Contra. Ambrosius « Deum nemo vidit unquam : quia eam, quæ habitat in Deo, plenitudinem divinitatis nemo conspexit : nemo mente aut oculis comprehendit (1).

2° Item. Boethius : « Omne, quod scitur, aut cognoscitur : non ex suâ naturâ, sed secundum comprehendentium cognoscitur facultatem (2). » Cum ergo facultas animæ comprehendentis sit finita ; divina autem substantia secundum suam immensitatem sit infinita : ergo non erit cognoscibilis in suâ immensitate ab anima rationali.

Albertus Magnus

tur, quod in infinitate suâ videatur.

3° Adhuc, Joan. 15. « Omnia quæcumque audivi a Patre meo, nota feci vobis. » Omnia autem infinita sunt : et audire a Patre, ut dicit Augustinus, est esse a Patre.

4° Adhuc, Omnia in Deo unum sunt, et idem est infinitas quod essentia vel veritas : qui ergo unum in Deo videt, immensitatem videt.

1° In contrarium est quod dicit Ambrosius super Luc. cap. 1 in originali : « Eam quæ habitat in Deo plenitudinem divinitatis, nemo conspexit, nemo mente aut oculis comprehendit. »

2° Adhuc, Boëtius, « Omne quod scitur, comprehensione intellectus determinatur. » Si ergo infinitas Dei scitur, comprehensione intellectus determinatur, et ita comprehenditur. Hoc autem in antedictis improbatum est : quia infinitum finito capi non potest, neque mensurari.

(1) Lib. I super Lucam cap. 1.
(2) Lib. V de Consola. prosa 3.

Alexander Alensis

RESOLUTIO

Privative quidem in suâ immensitate cognosci potest Deus a rationali animâ, minime vero positive.

Dicendum, quod est cognitio de Deo per modum positionis, et per modum privationis. Per modum privationis cognoscimus de Deo, quid non est: per modum positionis cognoscimus, quid est. Divina ergo substantia in suâ immensitate non est cognoscibilis ab animâ rationali cognitione positivâ, sed est cognoscibilis cognitione privativâ.

1° Ad illud ergo, quod primo objicitur: quod ex creaturis, quantus sit creator, possit agnosci. Dicendum, quod quantus sit, potest cognosci per modum privationis, non per modum positionis. Verbi gratia, quantus sit duratione, cognoscitur per modum privationis, cum dicitur Æternus, id est, sine principio et fine. Similiter quantus sit repletione, cognoscitur per hoc, quod dicitur Incircumscriptus ; per abnegationem loci, et ubi. Similiter quantus sit virtute, per abnegationem mensuræ virtutis ipsius, cum dicitur, Immensus. Per modum vero positionis, ut de-

Albertus Magnus

SOLUTIO

Ad hoc solvere non est difficile supponendo dictum Aristot. 6. Ethicorum et Boëtii, quod quæcumque sunt in aliquo sicut in suscipiente et subjecto, sunt in eo secundum possibilitatem suscipientis, et non suscepti. Unde susceptibile infinitum in suscipiente non est secundum potentiam infiniti, sed secundum possibilitatis capacitatem suscipientis finiti.

1° Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, quod tam pulchra astra fecit, unde possit cognosci quantus sit, intelligitur quod cognoscitur infinitus : sed non est hoc per capacitatem infiniti., sed per rationem eminentiæ : quia in infinitum excedit id quod fecit : et hoc est cognoscere quia infinitum est. Et hoc est, sicut dictum est, attingere infinitum, et diffundi in ipso, et non comprehendere.

2° Ad aliud dicendum, quod cum impleri sanctos secundum plenitudinem Dei dicit, notat plenitudinem eorum secundum capacitatem uniuscujusque, et non notat cognitionem Dei implentis, ita quod scilicet nihil nisi sanctis va-

Alexander Alensis

terminetur, quanta sit ejus magnitudo, sive duratio, sive virtus ; non est possibile.

2° Ad secundum respondet August. (1) quod illud apostoli ad Ephes. non est intelligendum, ut impleatur omni plenitudine Dei, id est, ut habeamus plenitudinem quam habet : non sic enim implebuntur in omnem plenitudinem Dei, ut sint et ipsi plenus Deus : sed cum perfecte fuerint pleni Deo.

3° Ad tertium dicendum, quod «Omnia nota feci Vobis,» intelligendum est, id est, præordinavi, ut omnia nota faciam vobis : omnia, autem ibi distribuit pro creaturis, non universaliter pro omnibus conditionibus immensæ et infinitæ divinæ essentialitatis. Tamen si diceretur distribuere pro divinâ immensitate, æternitate, et hujusmodi ; tunc distinguendum est : quod divina essentia est cognoscibilis in suâ immensitate, hoc est, quia immensa est : et hoc modo verum est. Vel est cognoscibilis secundum suam immensitatem : et hoc modo falsum

(1) August. lib. de Videndo Deo in epistol. 112 cap. 14 in principio.

Albertus Magnus

cuum Deo remaneat : tamen nullus eorum infinitatem Dei capere potest.

Ad aliud dicendum, quod infinitum sub ratione infinitatis per intuitum mentis videtur, et quia infinitum est : sed non ita ratione infinitatis videtur, quod infinita sit ratio videndi ipsum : quia infinitas non potest esse ratio videndi aliquid in eo quod finitum est : sed potius id quod infinitum est videtur, et per comparationem ejus ad hoc cognoscitur esse infinitum, eo quod in infinitum excedit. Et talis visio incipit ab eo quod infinitum est in se, finitum autem huic, et secundum hoc etiam terminatur in infinitum.

Ad aliud dicendum, quod quamvis in primo infinito simplici non sit pars et pars : tamen est attributum et attributum, notatum et connotatum : et ideo quoad aliquid vel ad aliquid percipitur relatum, et non prout est ad omnia et infinitum. Simplex enim licet substantialiter simplex sit, tamen virtute et relatione multiplex est : eo quod multorum productivum est, et ad multa relatum : quæ relationes in relatis ad ipsum

Alexander Alensis

est : secundum quod modus immensitatis determinat cognitionem in comparatione ad cognoscentem : nam si determinaret cognitionem in comparatione ad rem cognitam, vera esset ; et esset idem sensus, qui prius.

4° Ad ultimum dicendum, quod non sequitur in divinis talis modus arguendi : in divinis idem est sapientia, bonitas, et immensitas ; ergo quod de uno dicitur, et de altero. Ista enim nomina, etsi unum designent ratione principalis significati ; tamen differunt ratione connotati, et ratione modi significandi. Unde cum idem sit in Deo scientia, et voluntas ; non tamen sequitur : scientia est malorum, ergo voluntas malorum : ergo nec pariter sequitur illud, quod objicitur.

Albertus Magnus

sunt realiter, et non in ipso, nisi secundum rationem : et ideo ea ratione qua refertur ad unum, non refertur ad alterum : et potest cognosci prout refertur ad unum vel ad quædam, absque eo quod noscatur prout refertur ad omnia et infinita.

3° Ad aliud dicendum, quod cum dicitur, Omnia quæcumque andivi a Patre meo, accommodata est distributio, ut sic intelligatur, Omnia quæcumque audivi vobis, hoc est, ad utilitatem vestram, nota feci vobis. Ut hoc pronomen, vobis, dativi casus sit, et ex vi acquisitionis construatur cum hoc verbo audivi : et sic nihil sequitur inconveniens.

4° Ad aliud dicendum, quod talis modus arguendi non valet in divinis : quia licet omnia in Deo idem sint, tamen cum multa sunt attributa, connotatum unius non est connotatum alterius : et ratio relativorum significata per unum, non est ratio relativorum significata per alterum : et ideo quoad unum potest cognosci, et non quoad alterum.

Deuxième question

ALEXANDER ALENSIS

1ª *Pars Summæ quæst. II, membrum III, art. 1 p. 15.*

AN DEUS IN PRÆSENTI STATU COGNOSCI POSSIT SINE MEDIO?

Primo quæritur. Utrum Deus videatur, vel cognoscatur seipso ; vel requiratur aliquid aliud sicut medium ad cognoscendum ipsum ?

1° Ad quod sic objicitur : sicut se habet lux ista corporalis ad sensum et visibilia : ita se habet lux divina ad intellectum et intelligibilia : sicut dicit August. in Lib. Soliloq.(1) quod terra visibilis est, et lux : sed terra nisi luce illustrata videri non potest : similiter disciplinarum spectamina non possunt cognosci et intelligi, nisi aliquo velut suo sole illustrentur : et illud est Deus. Si ergo lux corporalis per seipsam videtur, et non per aliud : ergo lux, quæ est Deus, per seipsam videbitur, et non alio.

2° Item, cum tria sunt genera visionis, sicut dicit Aug. corporalis, imaginaria, et in-

(1) Lib. I, cap. 8.

ALBERTUS MAGNUS

1ª *P. Summæ Tract, III, quast. XV, memb. I, p. 42.*

UTRUM IN COGNOSCENDO DEUM SIT VEL ESSE POSSIT MEDIUM NATURALITER ?

Quæritur ergo primo, An medium sit vel esse possit in cognitione divina naturali ?

1° Et videtur, quod non. Dicit enim Augustinus, quod Deus lux est vel lumen mentium, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum : et Glossat, in hunc mundum intelligibilem. Sicut autem se habet lux corporalis ad visum corporalem, sic lux spiritualis ad visum spiritualem. Lux autem corporalis seipsâ videtur sine medio. Ergo et lux spiritualis sine medio videtur.

Adhuc. Prima non habent medium, aliter enim iretur in infinitum : sed Deus omnium intelligibilium primus est : ergo non habet medium.

2° Adhuc, Augustinus dicit, et est Glossa super 2 ad Corinth. 12. quod cum tria sint genera visionis, in tertio gegere, visionis scilicet intellec-

Alexander Alensis

tellectualis ; tertio genere videntur res, quæ non habent similitudinem nisi seipsas ; ut dicitur 2 Corinth. 12 in glossa Aug. Sed tertio genere visionis videtur Deus : ergo non per imaginem videtur, sed per (*alias* sine) similitudinem. Quod autem tertio genere visionis videatur Deus, habetur Rom. 1 super illud « Invisibilia, etc. » quod philosophi viderunt Deum tertio genere visionis.

3° Item ; dicit Aug. quod mens nulla interposita natura ab ipsâ propriâ veritate formatur. Nulla igitur natura intervenit inter primam veritatem et mentem ; quæ sit sicut medium ad cognoscendum Deum.

1° Contra, 1 Cor. 13. « Videmus nunc per speculum et in ænigmate, » idem, « imaginem obscuram : videmus enim aliquas creaturas, in quibus aliqua Dei similitudo relucet. » Et sequitur. « Sicut nomine speculi imaginem significavit, ita nomine ænigmatis similitudinem, quamvis obscuram. » Utroque igitur nomine similitudines signatæ sunt, quæ valent ad intelligendum Deum, licet obscure.

Albertus Magnus

tualis, videntur ea quæ non habent similitudinem, sed seipsis videntur. Constat ergo, quod in tertio genere visionis videtur : ergo seipso, et non per mediam similitudinem videtur.

3° Adhuc, dicit Augustinus, quod inter mentem nostram et Deum, nihil mediat : nulla enim interposita natura, sed ipsa prima veritate formatur ad intelligendum : ergo non potest habere medium.

Adhuc, In disciplinis sic est, quod omnia quæ intelliguntur per medium, quod medium est notius quam ea quæ intelliguntur per ipsum. Si ergo Deum cognoscimus per medium, medium illud notius est Deo : quod est impossibile, cum Deus sit primum intelligibile quod super omnia intelligibilia irradiat, sicut vult Aristot, et sicut ex prædictis patet.

1° In contrarium est quod dicitur 1 ad Corinth. 13. Videmus nunc per speculum et in ænigmate ; Glossa : Videmus enim aliquas creaturas, in quibus aliqua similitudo Dei relucet. Ergo videtur, quod nunc non videtur Deus nisi

Alexander Alensis

Relinquitur igitur, quod non cognoscitur in præsenti Deus, nisi per similitudines creaturarum.

2° Item B. Dion. « Non est possibile animo nostro ad non materialem illam ascendere cælestium hierarchiarum contemplationem : nisi ea, quæ secundum ipsam est, mali manuductione utatur : hujus rei gratia misericors perfectionis principium sensibilibus imaginibus cælestes descripsit intellectus (1). » Relinquitur igitur, quod non possunt percipi spirituales creaturæ : nisi per medias similitudines : ergo multo magis nec ipsa spritualis substantia increata.

RESOLUTIO.

Seipso hic nullatenus videri potest Deus : sed semper medium aliquod exigitur, ut videatur.

Responsio : In præsenti non est cognoscere Deum sine medio. Utrum autem in futuro possit cognosci sine medio aliquo alias inquiretur (2).

(1) Lib. de cælest. Hierarch. cap. 1 paulo post medium.

(2) Vide inferius quæst. 7 memb. 2 in resolutione quæstionis.

Albertus Magnus

per medium speculi vel ænigmatis.

2° Adhuc Diony., in lib. de cælesti hierarch. cap. 1. Non est possibile nobis superlucere divinum radium nisi sacris velaminibus circumvelatum. Videtur ergo, quod radius divinæ cognitionis non habeatur nisi per medium.

Ulterius quæritur.... (1).

SOLUTIO.

Dicendum, quod in præsenti vita cognitio Dei sine medio esse non potest : quod medium effectus Dei est in natura, vel gratia, in quo Deus monstratur. Talis enim cognitio per medium ad viam pertinet, et cognitio viæ vocatur. Unde Augustinus super Joan. Utimur nunc in præ-

(1) C'est la question incidente qui répond à la troisième d'Alexandre de Halès. (Voir pag. 330).

Alexander Alensis

1° Ad primum ergo dicendum, quod videri seipso, dicitur dupliciter effective, et materialiter. Dicendum ergo, quod lux etiam videtur seipsa et per seipsam effective : quia non est alia causa, quæ faciat lucem videre, nisi ipsa. Est tamen aliqua causa materialis, in quâ, scilicet lux videtur; quemadmodum in aëre, vel colore : unde videtur lux seipsâ effective; non tamen seipsa materialiter, hoc est in seipsâ, idem (1) in sua spiritualitate et absolutione naturæ suæ, sed in aliâ, ut in aëre, vel colore. Eodem modo lux æterna in præsenti videtur seipsâ ; non tamen in seipsâ; sed in creaturâ, quæ est quasi medium materiale, deferens ipsam lucem ad intellectum.

2° Ad secundum dicendum, quod intellectualis visio, dicitur duobus modis. Uno modo intellectualis visio, id est, cognitio per intellectum, sive sit per similitudinem ipsius rei intellectæ, sive per rem ipsam : et hoc modo dici-

(1) Il y a évidemment ici une faute. Il faut comme l'indique l'édition de 1576 « id est. » et non « idem. »

Albertus Magnus

senti vitâ dispensatione similitudinum. Et Diony. ad Gaium monachum : qui dicit se vidisse Deum, si cognovit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt ab ipso, et quæ sunt ejus. Modo ergo videtur per medium, in futuro autem facie ad faciem. 1. Ad Corinth. 13 Videmus nunc per speculum in ænigmate : tunc autem videbimus facie ad faciem. Notandum tamen est, quod medium est duplex : ex parte visibilis, et ex parte videntis. Ex parte visibilis formaliter et effective medium est, quod ut actus visibilium, invisibilia potentia actu facit esse visibilia. Ex parte videntis medium duplex : commune scilicet, et speciale. Commune est illud, quod sub uno vel duplici situ formam visibilis ad visum est deferens. Speciale est, quo utitur visus ad excellens, sicut ad solem in rotà videndum. Et hoc est excellentiam visibilis visui contemperans, sicut in astromicis docetur quod quisquis vult considerare solem, panno subtili extenso ante oculos consideret, vel speculo in vase nigro et obscuro posito et directe soli

Alexander Alensis

tur intellectualis visio. Rom. 1 in Glos. (1). Alio modo dicitur intellectualis visio prout dicitur cœlum : et hoc modo non quæcumque cognitio per intellectum dicitur visio intellectualis : sed solum illa, qua res videtur non per similitudinem aliam a re : et hoc modo accipitur 2 Corinth. 12. in Glos. (2) super illud. « Raptus usque ad tertium cœlum : » Ubi dicitur. « Tertium genus visionis est illud quo dilectio intellecta conspicitur : eas res continens, quæ non habent imagines sui similes. » Et sequitur : « Dilectio enim non aliter videtur in specie, quam est : et aliter absens in aliqua imagine sine (3) similitudine. » Dicendum ergo, quod primo modo visione intellectuali videtur Deus in præsenti, sed secundo modo videbitur in patria.

3° Ad tertium dicendum, quod natura potest accipi dupliciter scilicet substantia aliqua, vel dispositio ipsius substantiæ. Secundum autem quod

(1) Glossa ordinaria.

(2) Glossa ordinaria, et sunt verba Augustini.

(3) Alias, sive.

Albertus Magnus

opposito. Sic enim consideratur qualiter luna soli incidens facit eclipsim solis. Et hoc modo nobis necessarium est medium propter divinæ lucis excellentiam, in quâ mentis humanæ acies invalida non figitur, nisi in tali medio diffusa nobis contemperetur. Dicit enim philosophus, quod dispositio nostri intellectus ad manifestissima naturæ, est sicut dispositio oculorum vespertilionum ad lumen solis.

1° Et per hoc patet solutio ad duo prima : illa enim non concludunt nisi de medio quod formaliter et effective facit visibile actu visibile : et tali medio impossibile est uti ad cognoscendum Deum.

2° Alind dicendum, quod in tertio genere visionis aliquando est medium, et aliquando non. Si enim consideretur visio intellectualis secundum species manifestantes, sub quibus et in quibus manifestatur Deus, pro certo medium ejus sunt species intelligibiles, quæ theoriæ vel theophaniæ vocantur. Si autem consideretur id quod illis speciebus celatur, et quod attingitur intellectu, referendo species illas ad id cujus sunt spe-

Alexander Alensis

natura appellatur substantia aliqua (sicut dicit Augustin.) nulla est interposita natura inter mentem et Deum: ut scilicet sit aliqua substantia intellectualis, velut Angelus: per quem formetur et perficiatur aliqua mens: quemadmodum Philosophi mentiti sunt (4), dicentes: «intelligentiam humanam educi in actum, et perfici per intelligentiam angelicam.» Secundum vero quod natura dicitur dispositio substantiæ; sic non est inconveniens dispositionem aliquam esse ex parte mentis ad videndum Deum, ut utatur ibi seipsa sicut imagine quadam ad videndum Deum, vel etiam speciebus aliis intelligibilibus.

(4) Avicennas præcipuè: qui 9 sua Methaphy. cap. 4 ponens proventum intelligentiarum, asseruit animam humanam immediate produci ab ultima intelligentiarum.

Albertus Magnus

cies, propter quod etiam in ipso intellectu factæ sunt: tunc in visione illa est quod sine medio per seipsum videtur. Unde illa visio sic per seipsum, non est viatoris, nisi viator per raptum superioris naturæ excedat in aliquid quod comprehensoris est, ut accidit Paulo in raptu, ut in antehabitis dictum est.

3° Ad aliud dicendum, quod cum dicit Augustinus, quod ab ipsa prima veritate nostra mens formatur, intelligitur hoc effective, et non sic ut per seipsam accipiatur. Si enim in seipsa accipiatur, ut dicit Damascen. non accipitur nisi ut pelagus substantiæ infinitum, quod non format et distinguit intellectum, sed confundit et diffundit: quia sic non cognoscitur nisi quia est, et quid non est: quid autem est, non cognoscit nisi infinite et supereminenter, quod nec genere, nec specie, nec accidente, nec proprio, nec differentia communi vel propria vel propriissima ad aliquod cognoscibilium potest reduci.

Ad id quod objicitur de medio disciplinæ, dicendum quod in disciplinis duplex

est medium. Procedunt enim disciplinæ aliquando ex prioribus simpliciter : et tunc medium notius est extremo. Procedunt etiam ex prioribus aliquando quoad nos : et tunc medium ignotius est quam extremum : medium enim est effectus, et extremum causa : et secundum hanc similitudinem medio utimur in cognitione divina.

Troisième Question.

ALEXANDER ALENSIS

Ia Pars. Summæ qu. II membrum III art. 2. p. 16.

AN DEUS COGNOSCATUR PER CREATURAS SICUT PER MEDIUM.

Consequenter quæritur de medio cognoscendi Deum per naturam ; quod est creatura. Quæritur ergo, quomodo Deus cognoscatur per creaturas sicut per medium ?

1° Et videtur, quod non : quia omnis cognitio est per convenientiam : sed non est convenientia creaturæ ad Deum : quia non est convientia nec in genere, nec in specie, nec in numero : ergo non erit ipsam cognoscere per creaturam.

ALBERTUS MAGNUS

Ia Pars Summæ Tract. III quæst. XV memb. I p. 43.

QUÆSTIO COLLATERALIS.

Ulterius quæritur. Si per medium cognoscitur Deus, oportet quod illud medium sit creatum ; quia aliter medium esset sibi ipsi medium : quod esse non potest.

1° Creatum autem esse non potest, ut videtur : medium enim convenientiam habet cum extremis, nulla autem convenientia est inter creatum et increatum : ergo creatum non est medium ad cognoscendum increatum.

2° Adhuc, super illud

Alexander Alensis

2° Item omnis cognitio, quæ est fundata super rationem, est fundata super habitudinem aliquam : sed non est habitudo creaturæ ad Deum : (1) ergo non erit cognoscere Deum per creaturas : probatio mediæ : quia non est aliqua proportio infiniti ad finitum, sed Deus infinitus est : creatura finita ; ergo non est aliqua proportio communis, vel habitudo.

3° Item. « Fortis acies mentis cum multa etiam incommutabilia conspexerit, diriget se in summam ubertatem, qua omnia alia monstrantur, eique inhærens, obliviscitur cætera : sed cum intelligit primam veritatem, pervenit ad ipsam (2) » ergo obliviscitur omnia alia : ergo non intelligitur ipsum per alia.

4° Item. Cum anima sit nata ad videndum ipsam primam veritatem, non est defectus ex parte ejus, sed lux divina semper est ei præsens; ergo semper etiam sine medio videt ipsam.

(1) Phys. ex. com. 15.

(2) August. in libro de lib. arbit.

Albertus Magnus

Rom. 1. Invisibilia Dei, dicit Glossa, quod Philosophi ductu rationis per ratiocinationem Deum non cognoverunt. Omnis autem ratiocinatio per aliquam habitudinem est : sed nulla habitudo est inter creatum et increatum, vel increati ad creatum : ergo videtur, quod per medium creatum cognosci non potest in tali processu rationis.

Adhuc, Joan. 1. Deum nemo vidit unquam : unigenitus Filius qui est in sinu Patris, ipse enarravit. Ergo videtur, quod medium ad cognoscendum Deum non est nisi Filius et Verbum, et non mundi creatura.

5° Idem habetur per illud Matth. 11 : Nemo novit patrem nisi Filius. Ubi dicit Glossa, Pater declaratur per verbum.

6° Adhuc in primo sententiarum distinctione quinta, cap. Huic autem, dicit Magister ex verbis Augustini, quod Deus Pater qui verissime se indicare omnibus cognituris et voluit et potuit, hoc ad se indicandum genuit quod est ipse qui genuit. Filius ergo medium est quo Pater indicatur.

3° Adhuc Augustinus in libro de Libero arbitrio : For-

Alexander Alensis

5° Item. « Nemo novit patrem nisi filius. » (1) Glossa pater declaratur per verbum : ergo videmus Deum per filium, non per creaturas.

6° Ad idem est illud Sententiarum : « Deus pater qui verissime se indicare omnibus cognituris et voluit et potuit, hoc ad se indicandum genuit, quod est ipse qui genuit (2) : » ergo filius proprie est ad indicandum Deum.

1° Contra. « Invisibilia Dei (3). » Glossa. Deus qui invisibilis erat natura : opus enim fecit, quod opificem sua visibilitate monstraret : ergo videmus eum per creaturas.

2° Item. « Videmus nunc per speculum et ænigmate (4). »

(1) Matth. cap. 11.

(2) Dist. 5.

(3) Ad Rom. cap 11. Ambros. sumpta ex comment. sup. Epist. ad Rom. cap. 1 ibi. « Quod notum est Dei manifestum est illis. »

(4) I. Corinth. 13.

Albertus Magnus

tis acies mentis cum multa et commutabilia perspexerit, dirigit se in summam veritatem, qua omnia monstrantur, eique inhærens obliviscitur cætera. Sed ubi est cognitio per medium, cognitio medii manet cum cognitione extremi : sicut enim medium primo inducit extremum, ita post cognitionem inductam, medii cognitio tenet cognitionem extremi : Cum ergo tunc in cognitione Dei deficiat cognitio creaturæ, videtur quod creatura non possit esse medium ad cognoscendum Deum.

1° In contrarium est illud quod dicit Rom. 1. Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur.

1° Adhuc illud quod ante habitum est, quod dicit Ambrosius : Ut Deus qui natura invisibilis est, etiam a visibilibus posset sciri : opus fecit, quod visibilatate sui opificem manifestavit, ut per certum incertum possit sciri, et ille Deus omnium esse crederetur, qui hoc facit quod ab hominibus impossibile est fieri.

Alexander Alensis

RESOLUTIO.

Creaturæ mentis humanæ imbecilitatem pro capescendis cælestibus usque adeo foventi; ut quam in propria sphæra æternam lucem intueri vix ferret, in eis, uti in medio commode perspiceret.

1° Respondeo. Ad primum dicendum, quod est convenientia secundum univocationem : et est convenientia secundum analogiam. Secundum univocationem est convenientia in genere, vel in numero, vel in specie : convenientia secundum analogiam, ut substantia et accidens conveniunt in ente, quo dicitur secundum prius et posterius de illis : quia ens substantia est principium accidentis : et ideo per prius dicitur ens de substantia, quæ est ens per se : per posterius de accidente, quod est ens in alio. Dicendum ergo, quod non est convenientia Dei et creaturæ secundum univocationem (1), sed per analo-

(1) Il est bon de noter ici en passant, qu'Alexandre de Halès ne partage pas le sentiment de Scot sur l'univocation, entre l'être et les attributs de Dieu, et l'être et les perfections des créatures.

Albertus Magnus

SOLUTIO

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod medium oportet esse creatum, sicut prima ratione ostenditur.

1° et 2° Ad contrarium objectum dicendum, quod increatum est dupliciter considerare, in se scilicet sive secundum se, et in habitudine qua creatum se habet ad increatum. In se non cognoscitur nisi infinite, ut dictum est. In habitudine qua creatum se habet ad ipsum, cognoscitur ut causa vel efficiens, vel formalis idealis, vel finalis. Efficiens, ut producens essentiam effectus et finiens eam. Formalis idealis, ut exemplariter determinans et et finiens esse effectus. Finalis, ut effectum in substantia et esse perfectum convertens ad se participandum. Dicit enim Philosophus, quod omnia appetunt esse divinum, et propter illud agunt quidquid agunt. Et sic est et ante rem, et cum re, et post rem. Et hoc modo aliquam convenientiam, non generis, vel speciei, vel differentiæ, vel proprii, vel accidentis,

Alexander Alensis

giam : ut si dicatur bonum de Deo et de creatura ; de Deo dicitur per naturam, de creatura per participationem : Similiter esse bonum de Deo, et de creatura dicitur secundum analogiam.

2° Ad secundum dicendum, quod est considerare divinam substantiam in se, et ut causam : in se considerata est quasi quoddam pelagus substantiæ infinitæ : si vero consideratur ut causa efficiens, et ut causa finalis, quia est alpha et omega, isto secundo modo consideratur ut finiens creaturam a parte ante, inquantum est causa efficiens, et a parte post ut causa finalis : et sic est accipere aliquam habitudinem finiti ad infinitum, non ut est in se, sed ut efficiens.

3° Ad tertium dicendum, quod est dirigere aspectum in ipsam veritatem dupliciter, vel secundum quod est in seipsâ, vel secundum quod est in creatura : primo modo non est aspectum figere : sed secundo modo. Dicendum ergo quod est cognitio in fieri, et in facto esse : cognitio de Deo semper est in fieri in vitâ ista, sed in futuro erit facta.

Albertus Magnus

sed analogiæ sive proportionis habet ad creatum, ut dicit Diony. per relationem similitudinum ad dissimiles proprietates ; ut sicut increatum se habet ad effectum vel ad opus proprietate increati secundum facere, sic creatum ad idem opus se habet secundum proprietatem creati et secundum fieri. Et hoc modo creatum medium est quoad nos ad increatorem cognoscendum.

2° Ad aliud dicendum est, quod talis habitudo analogiæ qualis dicta est, sufficit ad ratiocinationem argumentationis quâ syllogizatur causa eminens per effectum suum non convertibilem cum ipsâ.

5ª Ad aliud dicendum, quod in declaratione causæ per effectum non convertibilem, nihil prohibet multa esse media. Unde licet Pater optime declaretur per verbum, et sicut in plenâ luce totius suæ deitatis, sicut dicit Christus ad Philippum Joan. 14. Qui videt me, videt et Patrem meum : nihil tamen prohibet, quin etiam obscure declaretur per effectum non consubstantialem, sicut per vestigium, et etiam per Scripturas, ut dicit

Alexander Alensis

Et hoc modo debet intelligi quod dicit August. « Quod mens obliviscetur cætera : » sicut patet, cum aliquis facit rem, habet instrumenta, sed cum facta est, projicit ea. August. « indigemus in præsenti dispensativis dissimilitudinibus. »

4° Ad quartum dicendum, quod defectus est ex parte naturæ, « sic enim se habet intellectus noster ad manifestissima naturæ, sicut oculus noctuæ ad solem (1) : » sicut enim visus noster deficit in maxime lucidis, ut in cognitione Trinitatis propter immensitatem luminis, similiter deficit in minimis, scilicet in tempore et motu : deficit ergo in æternis intellectus noster, quasi in maximis, et in minimis, scilicet in tempore et in motu, sicut ergo oculus debilis non potens solem videre in rotâ, videt eum in aëre, similiter et nos in creaturâ.

5° et 6° Ad quintum dicendum, quod est Deum videre per verbum, et per creaturam, sicut est videre rem per lucem, et per speculum, sed per lu-

Albertus Magnus

Damasc. mystice vel symbolice loquentes ipsum.

Eodem modo solvitur id quod objicitur de Matth.

Omnino eodem modo dicendum est ad id quod objicitur de sententiis.

3° Ad aliud quod Augustinus in libro de Libero arbitrio dicit, dicendum quod Augustinus vocat ibi oblivisci non intendere vel curare creaturæ, sicut intenditur ei cujus indigentia est et utilitas ad aliquid. Cum enim ad incommutabilem veritatem venitur, non intenditur creatis ut mediis ad perveniendum : sicut tenens solium, scalis ad ascendendum non intendit, ut dicit Bernardus, licet postea de solio scalas conspiciat. Sicut et comprehensores post comprehensionem in lumine primæ causæ creata conspiciunt, admirando summam sapientam in ipsis, quamvis non attendant ad ea ut per illa veniant ad incommutabilem veritatem.

Illa quæ objiciuntur in contrarium, concedenda sunt, ut dictum est, intelligendo.

(1) 2 Metaphys, 1.

Alexander Alensis

cem formaliter, et per speculum materialiter : similiter est videre Deum per verbum ut per lucem, sed per creaturas ut per speculum.

Ces citations paraîtront peut-être un peu longues : elles ont été jugées nécessaires. Nous tenions à bien établir qu'Alexandre de Halès n'avait point été un étranger et un inconnu pour Albert-le-Grand. Quiconque étudiera avec soin la Somme théologique de ce grand génie, arrivera, croyons nous, à cette conviction, qu'il avait comme saint Thomas en singulière estime les écrits d'Alexandre de Halès. Non content de les estimer, il les a étudiés et il s'en est servi. Et ainsi les trois plus grands génies du treizième siècle, Albert-le-Grand, saint Thomas, saint Bonaventure, ont marché sur les traces d'Alexandre de Halès. Ils ont étudié ses doctes écrits, ils se sont assimilé sa doctrine ; puis à son exemple, ils ont pris le Maître des sentences, comme thème de leur enseignement. A son exemple encore Albert-le-Grand et saint Thomas ont consigné leurs dernières pensées dans une Somme théologique. Et ces deux Sommes portent tellement la marque de leur filiation, que l'on peut attribuer aux deux, ce que Gerson disait de l'une. « *Testantur scripta ejusdem sancti Thomæ.... quam intimum sibi fecerat et familiarem illum quem laudabat doctorem Alexandrum* (1). » Exciter l'admiration de ceux là mêmes que la postérité n'a pas cessé d'admirer, se faire suivre de ceux que les siècles ont salués comme les plus

(1) Voir plus haut, pag.

grands et les plus illustres maîtres, c'est là la gloire propre d'Alexandre de Halès. Cette gloire trouve son expression dans le titre de *docteur des docteurs*, qui lui a été décerné.

Pourquoi faut-il être contraint de terminer cet éloge d'Alexandre de Halès par une parole de regret ! Plus Alexandre paraît grand au milieu de ses contemporains, plus on se sent porté à souscrire à ce jugement de Wading : « Alexandre est compté à bon droit parmi les plus illustres docteurs de notre Ordre, car il les a tous précédés par le temps, et surpassés par la sagesse (1) ; » et plus on éprouve de peine en pensant à ces paroles de Gerson. « *Et ecce proh dolor ! doctores isti duo, Ales et Bonaventura, videntur quasi sepulti cum illis quorum non est memor amplius, præsertim in cordis amore* (2). » Et pourtant jamais ces paroles n'ont été plus vraies. Elles ne le seront pas longtemps, nous voulons l'espérer. Les écrits de son cher disciple, du frère Bonaventure, feront sentir la nécessité des écrits du Maître ; et l'un et l'autre sortiront de cet injuste oubli dans lequel ils gisent, comme ensevelis, depuis trop longtemps.

(*A suivre.*)

FR. PROSPER, min. cap.

(1) « Merito quidem inter præcipuos nostri ordinis doctores numerari solet : nam et omnes tempore præcucurrit, et sapientia superavit. » (Scriptores ordinis Minorum. p. 8).

(2) Voir plus haut, pag..

LA FRANC-MAÇONNERIE

ET LA CONSTITUTION *APOSTOLICIÆ SEDIS*

Si les sévérités de la législation canonique, au sujet des Sociétés secrètes, ont semblé parfois exagérées à certains esprits, on ne saurait nier que les évènements contemporains justifient amplement les rigueurs de la loi ecclésiastique : ils achèvent de mettre au grand jour, et la sagesse des prévisions des Souverains Pontifes, et la perfidie des projets des sectes condamnées.

Par sa mémorable Encyclique *Humanum genus* (20 avril 1884), le Pape Léon XIII vient de signaler, encore une fois, le caractère destructeur des entreprises de la *Maçonnerie*, ainsi que le fond des doctrines naturalistes, constituant la dogmatique de ces sociétés antichrétiennes. Déjà en 1738, le Pape Clément XII avait dénoncé au monde catholique les dangers que faisaient courir à l'ordre social et religieux les doctrines et les agissements de ces sectes occultes : dans sa constitution *In eminenti*, il affirme, que c'est avec raison, que certains gouvernements ont cru de leur devoir de prendre des mesures de défense contre leur action envahissante : pour lui, préposé à la garde de l'Église du Christ, il recourt aux armes spirituelles, et le premier, il frappe d'excommunication réservée au Saint-Siège tous les ad-

hérents, sectateurs et protecteurs de la Franc-Maçonnerie (1).

Sous le Pontificat de Benoît XIV, une opinion hasardée commença de s'accréditer au sujet du maintien des censures portées par le Pape Clément XII : on voulait considérer cette constitution pontificale comme périmée. Afin de couper court à toutes ces témérités, le Pape Benoît XIV, en 1751, publia la constitution *Providas*, dans laquelle il inséra la constitution *In eminenti* de Clément XII, en confirmant toutes et chacune des dispositions de son vénérable prédécesseur. (Bullarium — XLVII).

Malgré la sollicitude constante des Souverains Pontifes, la secte continua à étendre ses ramifications dans l'Europe entière : sous la dénomination nouvelle de *Carbonari*, les membres des sociétés secrètes infestèrent surtout l'Italie : bénéficiant des prétendus principes de libéralisme, si imprudemment adoptés et proclamés par la plupart des gouvernements, ils se recrutèrent d'une manière effrayante (2).

(1) Nos itaque animo volventes gravissima damna quae ut plurimum ex hujusmodi societatibus, seu Conventiculis, nedum temporalis reipublicae tranquillitati, verum etiam spirituali animarum saluti inferuntur... omnibus et singulis Christi fidelibus... districte et in virtute sanctae obedientiae, praecipimus, ne quis sub quovis praetextu, aut quaesito colore, audeat vel praesumat praedictas societates *De' liberi muratori*, seu *Francs-Maçons*, aut alias nuncupatas, inire, propagare, confovere... sed omnino ab iisdem societatibus, coetibus, conventibus, collectionibus, aggregationibus, seu conventiculis prorsus abstinere se debeant, sub poena excommunicationis... ipso facto... incurrendae, a qua nemo, per quemquam, nisi per nos... absolutionis beneficium valeat obtinere.

(2) Rien que pour l'empire Français, en 1867, les statistiques officielles signalaient 1,600,000 adhérents aux Loges maçonniques. La proportion a considérablement augmenté depuis cette date : et nous sommes au dessous de la réalité, en affirmant que la

Le Pape Pie VII, voyant les progrès du Carbonarisme et de plusieurs autres sociétés similaires, dont les noms différaient, mais dont les tendances et l'organisation étaient identiques, crut devoir, par la const. *Ecclesiam Christi*, du 13 sept. 1821, élever à nouveau sa voix, pour frapper de ses anathèmes les fauteurs de ces sectes révolutionnaires. Au milieu des bouleversements dont l'Europe était le théâtre, à cette époque si troublée, la main de la Franc-Maçonnerie se retrouvait soit dans les agitations politiques, soit dans les attaqnes constantes dirigées contre la doctrine de l'Église Catholique.

Aussi, en 1826, le Pape Léon XII, épouvanté de l'audace croissante des sociétés secrètes, renouvela les prescriptions de ses augustes prédécesseurs, rappela les sévères sanctions portées contre tous ceux qui les favorisaient, et dénonça spécialement la secte *universitaire*. C'était encore là une variété de la Franc-Maçonnerie ; avec un art satanique, ses chefs avaient établi leurs centres d'action et de propagande dans les écoles et les universités : l'influence d'un maître affilié s'exerçait donc avec une puissance presque irrésistible sur l'esprit peu expérimenté et généralement sans défiance de la jeunesse.

De plus, embrassant d'un coup d'œil apostolique, les maux que les sociétés de ce genre, allaient faire fondre, dans le présent et l'avenir, sur l'Eglise et sur la société civile, il étendit les sanctions ecclésiastiques

secte compte aujourd'hui, dans les diverses parties du monde, 40,000,000 d'affiliés, échelonnés dans les divers grades de sa grotesque hiérarchie : on sait que l'organisation de la Franc-Maçonnerie comprend des *loges*, des *arrière-loges*, qui tiennent leurs réunions dans des locaux appelés *temples* et fonctionnent sous la direction de chefs appelés *vénérables*.

aux sectes clandestines de toute sorte, *présentes* ou *futures*, si elles conspiraient *contre l'Église* et *les premiers pouvoirs de l'Etat*. « Quæ cum ita sint, nos « muneris nostri esse censemus, iterum clandestinas « has sectas condemnare, atque ita quidem ut nulla « ex iis jactare possit, se apostolica sententia nostra « non comprehendi... itaque... societates occultas « omnes, tam quæ *nunc sunt*, tam quæ *fortasse dein-* « *ceps erumpent*, et quæ ea sibi *adversus Ecclesiam* « et *supremas civiles potestates* proponunt, quæ su- « perius commemoravimus, quocumque tandem no- « mine appellentur, nos perpetuo prohibemus, sub « iisdem pœnis, quæ continentur, in prædecessorum « nostrorum litteris... (*Quo Graviora* — 1826).

Le vénérable Grégoire XVI, dans sa célèbre encyclique *Mirari vos*, stigmatisa à son tour les sociétés secrètes : il les dénonça comme des foyers d'infection, d'où rayonnaient sur le monde le mensonge doctrinal et la corruption morale : tout ce que les hérésies anciennes ont accumulé d'erreurs et de blasphèmes, pendant des siècles, se trouve concentré dans l'enseignement de ces hommes, dit le saint Pontife.

Durant son long et glorieux Pontificat, le Pape Pie IX ne s'est montré ni moins énergique, ni moins vigilant que ses immortels prédécesseurs. Dès son avènement, dans l'encyclique *Qui pluribus*, 9 novembre 1846, il anathématisa à son tour les sociétés secrètes. — En 1864, dans l'encyclique *Quanta cura*, il flétrit entr'autres la théorie insensée de ceux qui prétendent que la sanction pontificale n'atteint pas les sociétés secrètes que les gouvernements civils croient pouvoir tolérer. « Quos non pudet affirmare, « constitutiones apostolicas supra dictas, quibus dam- « nantur clandestinæ societates, sive in eis exigatur,

« sive non exigatur juramentum de secreto servando, « eorumque asseclæ et fautores, anathemate mulc- « tantur, nullam *habere vim in illis regionibus, ubi « ejusmodi aggregationes tolerantur a civili gu- « bernio.* »

Enfin, résumant dans l'article IV de la Bulle *Apostolicæ Sedis* toutes les dispositions antérieures des Constitutions Pontificales, il formule, ainsi qu'il suit, le texte juridique que nous allons examiner. « Ex- « communicationi *latæ sententiæ*, Romano Pon- « tifici reservatæ, subjacere declaramus : — No- « men dantes sectæ Massonicæ aut Carbonariæ, « aut aliis ejusdem generis sectis quæ contra Eccle- « siam vel legitimas potestates, seu palam seu clan- « destine machinantur, necnon iisdem sectis favorem « qualemcumque præstantes, earumve occultos cory- « phæos ac duces non denunciantes, donec non denun- « tiaverint. »

D'après les divisions indiquées par le contexte, nous croyons devoir partager cette étude en cinq sections. Dans la *première*, nous examinerons l'excommunication qui atteint les *Francs-Macons* et les *Carbonari*, formellement visés dans le texte de Pie IX. — Dans la *seconde*, nous étudierons les conditions nécessaires pour que les autres sociétés de ce genre, comprises dans la loi, encourent la même sanction. — *Troisièmement*, nous rechercherons la situation faite à ceux qui prêtent assistance à ces sectes. — *Quatrièmement*, nous préciserons l'obligation de la dénonciation, et les questions diverses qui s'y rattachent. — *Cinquièmement*, nous indiquerons les règles tracées par le Saint-Siège pour guider les Confesseurs dans leur conduite, à l'égard de leurs pénitents affiliés aux loges.

I

Nomen dantes sectæ Massonicæ aut Carbonariæ...

D'après la teneur des Constitutions Pontificales antérieures, ceux là seuls qui *présumaient*, qui *avaient l'audace* de s'affilier aux sociétés secrètes, en bravant les défenses ecclésiastiques, tombaient sous le coup des censures spirituelles. — « Ne quis, sub quovis prætextu, aut quæsito colore *audeat* vel *præsumat* prædictas societates... inire (Clemens XII *In eminenti.*) — « Ne quis *auderet* vel *præsumeret* hujusmodi societates inire (Benoit. XIV. *Providas.*)

Aujourd'hui, d'après le libellé de l'article que nous commentons, le seul fait de l'affiliation à la Franc-Maçonnerie, de l'inscription des noms dans les registres et rôles des sociétés de ce genre, avec l'intention d'y figurer comme membre, suffit pour encourir l'excommunication : la bonne foi, provenant d'une ignorance invincible, de plus en plus difficile à admetfre, pourrait sans doute excuser les sociétaires : mais, ni l'ignorance *crasse*, ni moins encore l'ignorance *affectée*, au sujet des prohibitions dont ces sectes ont été l'objet de la part de l'Eglise, ne suffirait à les exonérer. Le motif de cette déduction rigoureuse se tire du texte même de l'article, qui dit « *Nomen dantes* sectæ Massonicæ... » Ainsi, comme au milieu des variétés hiérarchiques admises dans la Franc-Maçonnerie, il y a une triple division générale, en *maîtres*, *compagnons* et *apprentis*, le dernier des apprentis tombe sous la censure, comme le maître lui-même.

Du principe que nous venons d'établir, découle la

solution de quelques cas particulier, dont nous allons nous occuper.

a) Celui qui assisterait aux réunions des *Carbonari*, en simulant la solidarité, mais, en réalité, pour un but avouable, afin de découvrir leurs rites, et même afin de pouvoir les dénoncer à bon escient, encourrait-il l'excommunication papale? La Sacrée Congrégation de la Pénitencerie, interrogée à ce sujet, a fait une réponse affirmative à la question posée. — 8 novembre, 1821 — « Illum qui *ficte* ad conventus Car-« bonarios accedit et eorum cæremoniis interest, ex-« communicationem incurrere. »

La sagesse de cette décision est facile à justifier : les dangers de toute sorte auxquels on s'expose en s'engageant témérairement dans ces conciliabules mystérieux (1) ; le péril de perversion qui peut en être la conséquence ; l'inutilité des nouvelles investigations sur le caractère et le but de ces associations, à la suite des avertissements réitérés des Souverains-Pontifes ; l'hésitation dans la foi, que pareilles démarches trahiraient, motivent excellemment l'arrêt du Saint-Siège.

b) Les Francs-Maçons encourent-ils les condamnations apostoliques, quand ils se trouvent dans des pays, où les lois des gouvernements civils les couvrent de leur tolérance?

(1) Aujourd'hui cependant, grâce à la tolérance, à la complicité des pouvoirs publics, les sociétés secrètes ne se croient pas tenues à autant de ménagements qu'autrefois à l'égard du public : elles ont jeté le masque, et par les organes de publicité qui les soutiennent, comme par les brochures de propagande, elles ne font pas difficulté de faire connaître certains procédés en vigueur dans leur organisation.

Cette question qui suppose une ignorance absolue des droits de l'Église, est résolue pour tout catholique tant soit peu éclairé : nous ne la poserions même pas, si sa Sainteté le pape Pie IX n'avait cru devoir en faire l'objet d'une condamnation spéciale, dans un acte public (Encyclique *Quanta cura*. 8 décembre 1864). Voici la proposition condamnée « Constitutiones « apostolicæ quibus damnantur clandestinæ societates.. « eorumque asseclæ et fautores anathemate mulctan- « tur, nullam vim habent in illis orbis regionibus, ubi « ejusmodi aggregationes tolerantur a civili gubernio. » Il résulte de l'affirmation contradictoire, que le droit de l'Église, proscrivant de pareilles sociétés, anathématisant leurs membres, est indépendant de toute tolérance des pouvoirs séculiers.

Il est de principe, d'ailleurs, qu'une Bulle Pontificale publiée à Rome, en la forme traditionnelle, est obligatoire pour l'univers entier : et dans l'espèce nous avons un décret de la S. Congrég. de l'Inquisition, établissant que les constitutions pontificales condamnant la *Maçonnerie* en Hollande, doivent y être observées, bien qu'elles n'y aient pas été publiées. — « Constitutiones « Pontificias, contra *liberos muratores* editas in « Hollandia obligare, licet ibidem promulgatæ non « essent. (27 juin 1838). »

c) Ceux qui s'affilient à la Franc-Maçonnerie, comme à une association de bienfaisance, de secours mutuel, encourent-ils les censures de l'Église ? Il peut se rencontrer des hommes complètement étrangers au mouvement intellectuel des milieux dans lesquels ils se trouvent ; ou bien des hommes, qui à raison de leurs voyages, de leurs occupations, n'ont jamais pu se rendre un compte suffisant, soit des prohibitions de

l'Église, soit du but souvent occulte, poursuivi par les sociétés auxquelles ils ont donné leur nom. — La bonne foi peut exister dans de tels hommes : d'autant plus que ces sociétés aiment à couvrir leurs desseins sous le voile impénétrable du mystère : comme le dit excellemment Léon XIII, « latebras, commodum « quærunt... habent in linguâ... tenuioris plebis cari- « tatem : unice velle se meliores res multitudini « quærere, et quæ habentur in civili societate com- « moda, cum quam plurimis communicare. (*Humanum genus*. 20 avril 1884).

Dans ce cas, le devoir du confesseur est d'instruire ces hommes : et au besoin, de leur imposer au nom de l'autorité de l'Église à laquelle ils appartiennent, une abjuration, nécessaire pour la réception des sacrements. Ce résultat obtenu, tout confesseur pourra les absoudre : jusqu'à ce moment, ils n'avaient pas encouru l'excommunication.

Si, malgré les observations, les instances faites, ils s'obstinent à vouloir se maintenir dans les rangs de la Franc-Maçonnerie, comme dans une société de bienfaisance, (1) il nous paraît que cette ignorance devient

(1) A ce sujet, il nous paraît utile de transcrire ici un passage du *Monde Maçonnique*, organe officiel des Loges : dans des aveux dépouillés d'artifice, ce journal constate la radicale impuissance du parti à transformer ses *Convents* en sociétés de bienfaisance. — « Toutes les fois que nous voulons entrer dans le « domaine de la création d'établissements de bienfaisance et de « secours, nous échouons pitoyablement.... Si nos adversaires, les « cléricaux, pouvaient mesurer l'inanité de nos efforts dans la voie « de la bienfaisance pratique, ils trouveraient un beau thème à nous « couvrir de ridicule.

« En comparant la situation du *seul établissement*, (l'orphelinat « Maçonnique) créé par nous, comptant à l'heure qu'il est, vingt-deux « années d'existence, à la foule d'institutions au moyen desquelles, « l'Église distribue à un peuple de clients, des secours de toute

affectée. Or, 1° ce genre d'ignorance, constituant non la *bonne*, mais la *mauvaise foi*, n'excuse pas des censures ecclésiastiques. 2° Nous avons vu plus haut que le fait seul, de participer aux réunions de Francs-maçons, *même avec l'intention de les dénoncer*, ne justifiait pas celui qui en était l'auteur : c'est donc, à *fortiori*, que peut s'établir la culpabilité dans notre cas : ici en effet, malgré tous les avertissements, non seulement le sujet continue à assister aux réunions prétendues de bienfaisance, mais en outre, il persiste à considérer une société réprouvée comme absolument irréprochable. 3° Le pape Léon XIII, déclare dans l'encyclique *Humanum genus* que, sans doute, tous les membres des sociétés secrètes, *pris individuellement*, ne nourrissent pas le projet de détruire toute autorité civile et religieuse : mais, dit-il, *tous sont coupables de s'y affilier*. « Hæc quæ diximus aut dicturi sumus, « de sectâ Massonica intelligi oportet spectata in « genere suo... non autem de sectatoribus earum sin- « gulis. In *quorum numero utique possunt esse, nec* « *pauci, qui, quamvis culpâ non careant quod sese* « *istius modi implicuerunt societatibus*... ignorent « quod illæ nituntur adipisci. »

Ainsi le Souverain Pontife lui-même déclare inexcusables, pour s'être agrégés à la secte, ceux même qui ignorent les desseins criminels de ces sociétés ; donc il est hors de doute, pour ceux qui méconnaissent

« nature, nos ennemis, pourraient véritablement nous prendre en « pitié

« Le terrain sur lequel nous serons toujours redoutables à nos « ennemis, et où ils cherchent à nous combattre, sans espoir sérieux « de nous vaincre, c'est le terrain de la *spéculation philosophique*???... « n'en sortons pas. Il importe à l'honneur de la libre pensée, que la « Franc-Maçonnerie ne *fasse pas rire d'elle*. »

de parti pris la valeur doctrinale des enseignements de l'Église sur ce sujet, qu'ils encourent une responsabilité encore plus grave : leur faute est plus que suffisante pour les rendre passibles des sanctions de l'Église.

II

« *Nomen dantes... aliis ejusdem generis sectis quæ contra Ecclesiam vel legitimas potestates seu palam seu clandestine machinantur.*

Les Francs-Maçons et les Carbonari, se ramifiant en sociétés particulières nombreuses, l'article de la constitution s'étend aussi formellement à ces dernières ; et ce n'est que justice : si les deux sociétés mères ont pour objectif la destruction de toute autorité légitime, les associations secondaires visées par les Souverains Pontifes ne poursuivent pas un but différent. La terminologie un peu vague de *aliis ejusdem generis* pouvait susciter en *droit* et en *fait*, des difficultés réelles : mais le législateur fait disparaître tout embarras, en donnant la caractéristique de ces sectes similaires, qu'il entend réprouver : les sociétés du même genre qu'il veut viser, sont celles qui *conspirent contre l'Église* ou *les pouvoirs légitimes*.

Toute association ayant ce but se trouve, par le fait, assimilée à la Franc-Maçonnerie, et comprise dans l'excommunication présente. De ce principe découlent encore quelques conséquences, que nous allons examiner.

a) *Les Fénians* tombent sous le coup de l'excommunication de cet article à raison du but subversif, poursuivi par cette association : à la suite de la famine

qui éclata, en 1845, parmi les Irlandais réfugiés aux États-Unis, il se forma sous le nom de *fénians* une société révolutionnaire, pour le renversement des pouvoirs établis, et pour le partage des propriétés.

Les évêques des États-Unis d'Amérique ne tardèrent pas à s'alarmer du progrès de cette nouvelle secte, qui commençait à s'étendre jusqu'au Canada et l'Irlande. Rome fut consultée. Le 5 juillet 1856, sa Sainteté le Pape Pie IX fit déclarer par l'organe de la S. C. de l'Inquisition, que l'opinion d'après laquelle « *Feniani non essent inquietandi* » était fausse, intolérable.

Plus tard, le 12 janvier 1870, la même Congrégation déclara formellement que la société dite des *Fénians* tombait sous l'Excommunication de la Bulle *Apostolicæ Sedis*.« ...Ne fidelium, præsertim simplicium, corda cum « evidenti animæ discrimine pervertantur... decrevit « ac declaravit, societatem Americanam seu Hiber- « nicam, Fenianorum appellatam, comprehendi inter « societates vetitas ac damnatas in constit. S. S. P. P., « et præsertim in nuperrimâ ejusdem Sanctitatis Suæ « edita quarto Idus Octobris 1869, incip. *Apostolicæ* « *Sedis.* »

b) Parmi les Sociétés atteintes par la Constitution de Pie IX doit être classée aussi l'*Internationale :* le doute ne saurait exister sur ce point : les menées subversives de cette secte dangereuse sont trop connues : ses projets menaçants ont épouvanté les pouvoirs civils eux-mêmes : et des conventions internationales ont été conclues, pour sauvegarder les peuples contre les attentats monstrueux de ces perturbateurs.

c) *La ligue de l'enseignement*, ne saurait échapper à cette censure : son but avoué, c'est la lutte contre l'Église, dont elle veut détruire l'influence, annihiler l'action, au moyen de l'enseignement athée : elle fait donc partie de ces Sociétés « quæ adversus *Ecclesiam* vel gubernium sibi aliquid proponunt. (Decret. feriæ IV, 5 aug. 1846).

d) Pour les mêmes raisons, les auteurs rangent encore dans cette catégorie les *Sociétés Universitaires*, la Société *émancipatrice de l'Église romaine-Catholique* (1), les Associations *Clerico-libérales*, l'*alliance internationale des travailleurs*, les *ventes d'Italie et de Prusse*, les *compagnons singuliers*, les *fils de la tempérance*, la *Société Mazzinienne*, l'*alliance Américaine*, les *sentinelles de la liberté*, l'*union ouvrière Belge*, *les compagnons du Devoir* (2) etc. etc.

(1) Cette société s'était constituée en Italie, vers l'an 1876, dans le but de faire participer le *peuple romain* à l'élection du Souverain Pontife, quand le Saint-Siège serait venu à vaquer : pour faire partie de la société émancipatrice, il fallait faire acte d'adhésion aux doctrines de la secte, et s'engager à prêter son concours, le jour où de la théorie on passerait à l'action : la question de la conduite à tenir à l'égard des membres de la société fut soumise à la S. C. de la Pénitencerie, qui dans l'espèce appliqua les principes indiqués plus haut.

1° An omnes et singuli prædictæ societati nomen dantes, vel eam promoventes, aut ei quomodocumque faventes, vel adhærentes, excommunicationis majoris pœnam ipso facto incurrant ?

2° Sacra Pœnitentiaria, attentis omnibus expositis, et inspecta natura ac fine hujusmodi societatis, facta præmissorum relatione, Sanctissimo Domino nostro Pio Papæ IX, et eodem Sanctissimo Domino approbante, ad proposita dubia respondet, ut sequitur.

Ad primum. — *Affirmative*.

Ad secundum. — Incurri excommunicationem latæ sententiæ *speciali modo* Romano Pontifici reservatam (4 aug. 1876).

(2) Le *compagnonage*, constitue aussi une des variétés des sociétés secrètes : l'initiation se fait au moyen de la parodie sacrilège du

Toutes les Sociétés de ce genre, dont le but, plus ou moins déguisé, est la ruine de toute autorité légitime, religieuse ou civile, tombent sous la Censure énoncée dans cet article.

e) Les Sociétés protestantes, telles que les Sociétés bibliques, les Sociétés Evangéliques, encourent-elles cette excommunication ?

Quelques auteurs ont voulu ici établir une distinction : (1) ils ont cru devoir classer ces sociétés en une double catégorie : celles qui par la diffusion de la Bible et des traités hérétiques propagent l'erreur — et celles qui se contentent de répandre les exemplaires des Bibles : — les premières encourraient la Censure *speciali modo reservata*, portée contre les hérétiques : les secondes, l'excommunication présente.

Nous ne saisissons nullement, la valeur de cette distinction : dès lors qu'il est question de *Sociétés bibliques*, il s'agit évidemment de *Sociétés hérétiques* ; dès lors qu'il est question de *Bibles* répandues par ces sectes, il s'agit de propagande de bibles altérées. Ces sociétés encourent donc simplement l'excommunication première de la première partie de la *Const. Apost. Sedis*, *spécialement réservée*, excommunication qui atteint « omnes et singulos hæreticos.... eorumque.. fautores..». Elles restent sous le coup de cette sanction, et comme *hérétiques* etcomme *fautrices d'hérésie*.

Cette solution nous parait confirmée encore par

baptême chrétien, de la messe et de la passion de N. S. Le secret imposé aux aspirants est tellement rigoureux, qu'ils font serment de ne pas dévoiler, même en confession, leurs projets, leurs pratiques, et leur mot de guet.

(1) *Nouvelle Revue théologique*, 7me année, p. 598. — Comment. Real, n° 82.

l'instruction doctrinale adressée par le cardinal vicaire, aux curés de Rome, le 12 juillet 1878. Voici les déclarations de son Eminence, qui peuvent être considérées comme l'application pratique du n° 1 des excommunications *spécialement* réservées de la constitution *Apost. Sedis.*

1° « Encourent l'excommunication majeure réservée « au Pape *parmi les plus spéciales*, tous ceux qui « même sans l'intention d'adhérer à l'hérésie, et par « seul respect humain, donnent leur nom aux sectes « des hérétiques, de quelque dénomination qu'elles « soient.

2° « A plus forte raison encourent la même peine « ceux qui prennent part aux fonctions hérétiques « (*Acatoliche*) ou *services*, comme on a l'usage de le « dire ; ou écoutent le prédicant, avec l'intention de « se rendre à lui, si toutefois, comme ils disent avec « impiété, il les persuade.

3° « Comme aussi encourent la même excommuni- « cation, ceux qui s'étant faits les auteurs de la ruine « des autres, engagent de quelque manière que ce « soit, et font aller ou venir les autres dans les salles « et dans les temples des hérétiques, pour entendre « les conférences.

4° « Sont enfin également liés par la même peine, « tous ceux qui publient, par les imprimés, les invita- « tions aux susdites conférences, et leurs sujets, à « *cause de la faveur qu'ils prêtent par une telle* « *action à la propagation ou à la confirmation de* « *l'hérésie.* »

On ne contestera pas, que la diffusion des Bibles falsifiées, ou tronquées, constitue aussi un acte favorable à la propagation de l'hérésie : que l'adhésion, au *moins nominale*, est donnée par les membres

de la société : or d'après la première règle, cela seul suffit pour faire encourir la censure spécialement réservée.

Pour motifs identiques, nous croyons devoir ranger, sous la même excommunication, spécialement réservée, les membres de la secte dite des *vieux catholiques* : leur obstination à refuser le dogme de l'infaillibilité les constitue en état d'hérétiques formels.

f) D'après les Constitutions Pontificales, nous avons établi, que toute Société organisée dans le but de renverser l'Église ou les pouvoirs légitimes, ou toute secte similaire, *ejusdem generis*, tombe sous l'excommunication.

Une société, qui protesterait de ses bonnes intentions, repoussant l'accusation d'hostilité contre les pouvoirs légitimes, mais dont les affiliés seraient soumis au secret le plus absolu, encourrait-elle cette censure ? En d'autres termes, l'imposition du secret, sous serment, suffit-elle pour faire considérer une société, comme condamnée par l'Église sous peine d'excommunication ?

1° On ne pouvait douter de la très grave culpabilité des adhérents de ces sectes, à la suite de la décision provoquée en 1850 par l'Archevêque de Baltimore. « Utrum cœtus illi, *pro vetitis habendi sint*, qui pro-« fitentur, se nihil adversus religionem moliri vel « civilem Rempublicam, *licet occultum ineant fœdus* « *juramento firmatum*, vel alias se obligent ad arca-« num ? Resp. S. C. « Comprehendi in Bullis Ponti-« ficiis. »

Mais autre chose est, d'encourir une grave responsabilité, en violant une défense solennelle de l'Église, autre chose, de tomber sous le coup de l'excommunication,

par suite de cette infraction. De là, la question précise qui s'impose à l'examen.

2° Les membres de ces sociétés *encourent-ils l'excommunication*, par suite du serment de conserver un secret inviolable ?

Les canonistes se partageaient jusqu'à présent. Les uns partant de ce principe, que le but seul de l'organisation de ces sociétés doit être pris en considération, concluent à la *négative*. « Ex scopo quem « sibi proponunt, non aliunde judicari, debent. (Com- « ment sansal Reatini p. 82). » Lorsque le but de ces sociétés n'est pas révolutionnaire : leur serment est chose accessoire ; donc, elles n'encourent pas la censure.

L'auteur anonyme d'un commentaire très estimable sur la Const. *Ap. Sedis*, publié à Clermont-Ferrand, partage le même avis : les affiliés de ces sectes, *à secret rigoureux*, pèchent, dit-il, mais ne paraissent pas encourir l'excommunication. Voici son raisonnement : « Quoad sectas quæ profitentur se nihil moliri centra « Religionem vel civilem rempublicam, et nihilominus « *occultum ineunt fœdus juramento firmatum*, com- « prehenduntur in Bullis Pontificiis, juxta declaratio- « nem S. Pœnitentiariæ, 21 augusti 1850, proindeque « *peccant* eorum asseclæ, sive ratione juramenti, sive « ratione periculi, sed *non videntur incurrere ex- « communicationem quia non machinantur*. (p. 98, « n° 193.) »

Au regard de ces canonistes, ni le fait d'être condamné, selon la teneur des bulles Pontificales, comme nous l'avons indiqué « *Comprehendi in Bullis « Pontificiis*, » ni le fait de s'engager, par un serment inviolable, au secret absolu, ne sont de nature à faire encourir à ces sociétaires, l'excommunication

précitée : les sociétaires, en un mot, restent gravement coupables, mais non excommuniés.

Telle n'était pas l'opinion du R. P. Konings dans sa Théologie morale, n° 1721. Le P. Ballerini, cite l'opinion contraire de Kenrich, et ne se prononce pas ; néanmoins, il ne peut s'empêcher de faire remarquer : « *propter arcanum* res periculo plena est. » (Tract. de Censuris p. 998 : *nota*, ad finem). — Le second Concile plénier de Baltimore se prononce d'une façon catégorique : sont atteintes par la Const. *Ap. Sedis*, « *Illæ societates cujuscumque naturæ sint, in quibus* « *socii ab ipso ingressu, jurejurando se obligant ad* « *obtemperandum iis, quæ à Cœtùs superioribus* « *jussa fuerint vel etiam secreti ineunt fœdus*, quod « neque interrogante legitimâ potestate violari impune « possit. — *Illi cœtus, in quibus ita arcto fœdere* « *in mutuam defensionem conjunguntur Socii, ut* « *exinde oriatur turbarum vel cœdium periculum.* » « — Toutes ces associations, sont considérées par le Concile comme frappées par l'excommunication de la Constitution de Pie IX.

Les principes d'interprétation eux-mêmes paraissaient confirmer cette dernière opinion. Que contiennent en effet, les dispositions des Bulles Pontificales, que nous avons citées au début de cette étude ? Est-ce simplement *la défense* intimée à tous les fidèles de s'affilier aux sociétés secrètes ? Non, disent les partisans de cette opinion ; c'est, la défense constamment appuyée sur la menace de *l'excommunication* pour tous les transgresseurs de la défense. Qu'on veuille se reporter au texte de ces constitutions, et l'on verra la prohibition toujours *sanctionnée*. Clément XII dit : « Abstinere se debent *sub pœna excommunicationis.* » Le pape Benoît XIV,

confirme les décisions de Clément XII, *in forma specifica*, *de verbo ad verbum* : ce sont les paroles du grand Pontife. Le pape Léon XII déclare : « perpetuo « prohibemus *sub iisdem pœnis*, quæ continentur in « Prædecessorum nostrorum litteris. »

Enfin, devant la réponse de la S. Congrégation déclarant que *les Sociétés tenues au secret inviolable*, sont comprises dans les Bulles Pontificales. Ils semblaient conclure logiquement que, elles aussi, encourraient l'excommunication énoncée, de fait, dans ces actes du Saint-Siège.

Ces auteurs arrivaient encore à cette conséquence, par l'identité des motifs de condamnation, et surtout par l'identité des procédés de *ces sociétés*, avec les *sociétés secrètes* avec lesquelles elles se confondaient sur un point si grave. L'Église, en effet, a horreur des ténèbres ; elle suspecte, avec raison, ces pratiques souterraines, dont le but et les moyens ne peuvent être *le bien: le mal* seul a besoin de se cacher ; *le bien* cherche la lumière.

Ils trouvaient encore la confirmation de cette manière de voir, dans une lettre du Cardinal-Préfet de la Propagande, à un évêque d'Amérique qui l'interrogeait à ce sujet. — « Juvat porro animadvertere, *secretum* « *et tenebras*, quibus societates nonnullæ obvolvuntur, « *prœcipuam esse rationem*, ob quam per Apostoli- « cam Sedem contra ipsas *damnatio* fuit lata : inde « vero facile regula deduci poterit, ut in praxi judi- « cium de eis efformetur. (7 sep. 1850. Acta et Decreta « S. Conciliorum, t. 3.) »

En 1877, le Cardinal-Préfet de la Propagande répondait au sujet d'une société suspecte... « Quatenus nihil « in signis deprehendatur illicitum, et *juramentum* « *haud eo protendatur*, *ut nequeat manifestari Auc-*

« *toritati ecclesiasticæ secretum*, quoties ab ipsa « requiratur, *haud esse inquietandos*, eos qui nomen « suum prædictæ societati dederunt. »

3° Néanmoins, l'instruction de la S. C. du St-Office, en date du 10 mai 1884, ne laisse plus aucun doute sur la question : le serment imposé afin d'obtenir un silence inviolable, suffit pour faire *réprouver une société comme dangereuse*, mais non pour lui faire *encourir l'excommunication*. De fait, pour qu'une société soit censurée à l'instar d'une *société maçonnique*, il est nécessaire qu'elle conspire, ouvertement ou secrètement, contre l'Église ou *les pouvoirs légitimes*. Nous avons déjà fait ressortir le caractère essentiel de cette condition : or il se peut très bien qu'une société, même à secret rigoureux, n'ait pas cet objectif : par conséquent, malgré les graves dangers qu'une pareille affiliation présente pour les fidèles, il n'en résulte pas que les censures de la Bulle *Ap. Sedis*, puissent lui être appliquées : car ici l'interprétation rigoureuse est de droit.

Cette solution résulte de la déclaration du St-Office établissant la règle pratique pour discerner les sociétés à éviter *sous peine d'excommunication*, et celles à éviter *sous peine de faute grave :* dans la première catégorie sont rangées les *sectes maçonniques et autres, conspirant contre l'Église et les autorités légitimes, avec ou sans serment*. Dans la seconde, se trouvent les sociétés réprouvées sous peine de faute grave, ce sont principalement celles qui *exigent un serment inviolable*.

Voici les passages de l'instruction qui concernent le point en question : « 3° Ne quis vero errori locus fiat, « cum dijudicandum erit, quænam ex his perniciosis « sectis *censuræ*, quæ vero *prohibitioni tantum*

« *obnoxiæ sint,* certum imprimis est, excommunica-
« tione latæ sententiæ mulctari massonicam aliasque
« ejus generis sectas (quæ cap. 2, n° IV, Pontificiæ
« constitutionis *Apostolicæ sedis* designantur) *quæque*
« *contra Ecclesiam vel legitimas potestates machi-*
« *nantur, sive id clam sive palam fecerint, sive*
« *exegerint, sive non, a suis asseclis secreti ser-*
« *vandi juramentum.* 4° Præter istas sunt et aliæ
« *sectæ prohibitæ,* atque *sub gravis culpæ reatu*
« *vitandæ*, inter quas præcipue recensendæ *illæ*
« *omnes quæ a sectatoribus secretum nemini pan-*
« *dendum, et omnimodam obedientiam occultis du-*
« *cibus præstandam jurejurando exigunt.* »

Pour ce qui concerne les arguments de l'opinion *affirmative*, nous sommes loin de les trouver concluants.

1° L'autorité du Concile de Baltimore ne saurait contrebalancer celle d'un acte d'une Congrégation Romaine. — 2° Les Bulles Pontificales parlent *spécialement* des Francs-Maçons et des *sociétés similaires hostiles à l'Église ou aux autorités legitimes*, mais, elles parlent aussi *secondairement* des autres associations dangereures qu'il faut éviter, et si les premières sont frappées *d'excommunication*, les autres sont seulement interdites ; par conséquent le *Comprehendi in Bullis Pontificiis* ne doit pas s'entendre comme indiquant *exclusivement les sociétés excommuniées,* mais aussi celles qui ne *sont que réprouvées*, et c'est ce qui a lieu dans l'espèce. — 3° Pour les réponses citées de 1850 et de 1877, on n'y trouve pas l'expression de l'application des *censures*. La réprobation de ces sociétés qui imposent le secret absolu, leur prohibition, comme telles, se dégage de ces divers documents, mais on ne saurait en déduire autre chose,

comme il est aisé de le constater dans les citations complètes que nous en avons faites.

g) D'autre part, il n'est nullement nécessaire, pour encourir cette censure que les membres des sociétés secrètes *prêtent le serment* de garder le silence : c'est le corollaire de l'enseignement que nous venons de développer, enseignement confirmé d'ailleurs, par une décision de la S. Congrégation de l'Inquisition. « Societates occultæ de quibus in Pontificiis Constitu-« tionibus sermo est, eæ omnes intelliguntur, quæ « adversus ecclesiam vel gubernium sibi aliquid pro-« ponunt, *exigant à suis asseclis*, *vel non exigant*, « *juramentum de secreto servando.* » (Feria IV, 5 Augusti 1846). D'ailleurs le texte de Pie IX, ne laisse prise à aucun doute : « seu *palam*, seu *clandestine*, machinantur », que ces sectaires agissent au grand jour ou dans l'ombre, ils sont également visés. Ainsi se trouvent sous le coup de l'excommunication *quatrième*, de la seconde partie de la Constitution de Pie IX, *excommunication simplement réservée au Souverain Pontife*, les associations Maçonniques et les sociétés similaires. Il n'est pas nécessaire que les membres de ces sociétés secrètes soient tenus au secret par serment. Le but que ces associations se proposent d'atteindre, suffit par lui-même, pour faire encourir cette censure aux membres de l'affiliation.

LITURGIE

—

DES CÉRÉMONIES DE LA SAINTE MESSE

RÈGLES PARTICULIÈRES

16e article

Remarques sur les rubriques relatives à l'oraison Dominicale et à ce qui suit jusqu'après la communion (tit. X, 2e suite).

I. Rubrique n° 3.

Cette rubrique prescrit d'abord au Prêtre de réciter les oraisons avant la communion, étant médiocrement incliné et tenant les mains jointes sur l'autel, suivant ce qui est dit dans notre précédent article, p. 252. On parle ensuite des cas où le Prêtre devrait donner le baiser de paix. Il en est question t. XXVII, p. 259 et suiv.

II. Rubrique n° 4.

On observe d'abord qu'à la Messe des morts le Prêtre ne se frappe point la poitrine à l'*Agnus Dei*, qu'au lieu de *miserere nobis*, il dit *dona eis requiem*, et qu'il omet alors la première oraison *Domine Jesu Christe qui dixisti*.

On donne ensuite les règles à suivre pour la com-

munion sous l'espèce du pain. Ces règles sont les suivantes :

Première règle. Le Prêtre, ayant terminé la dernière oraison, fait la génuflexion, et en se relevant, dit à voix basse *Panem cœlestem accipiam, et nomen Domini invocabo.*

Cette règle n'est autre que la traduction littérale de la rubrique (*Ibid.*). « Quibus orationibus dictis, genu-« flectens Sacramentum adorat et se erigens dicit secreto « *Panem cœlestem accipiam*, etc.

Nota. Il faut bien remarquer ces paroles : « Quibus « orationibus dictis. » Ces trois oraisons doivent se dire entièrement avant de faire la génuflexion. « Completa « ultima oratione, » dit Merati (*Ibid.* n. 12). De Herdt dit positivement (*Ibid.* n. 264) : « Oratione *Perceptio* « *Corporis tui* totaliter finita usque ad *sæculorum*, « *amen*, inclusive, et non prius. »

Deuxième règle. 1° Le Prêtre, ayant dit ces prières, prend avec respect les deux parties de la sainte Hostie avec la main droite, et les met entre le pouce et l'index de la main gauche. 2° Il met ensuite la patène entre l'index et le doigt du milieu de la main gauche. 3° Tenant ainsi la patène et la sainte Hostie, il s'incline médiocrement, sans appuyer la main gauche sur l'autel, sans se tourner en aucune manière et sans faire aucune contorsion du corps. 4° Il se frappe trois fois la poitrine en disant à voix médiocre *Domine non sum dignus*, puis, à voix basse : *ut intres sub tectum meum, sed tantum dic verbo, et sanabitur anima mea.*

La première partie de cette règle repose sur la rubrique du Missel (*Ibid.*) : « Quo dicto, dextra manu « accipit de patena reverenter ambas partes Hostiæ et « collocat inter pollicem et indicem sinistræ manus. »

Nota 1°. Le Prêtre prend la sainte Hostie avec le pouce et l'index de la main droite : ces deux doigts, comme il a été dit, sont les seuls qui doivent toucher la sainte Hostie. « Accipit Hostiam de patena, dit Merati

« (*Ibid.* n. 12), indice et pollice dexteræ manus. » Janssens dit aussi (*Ibid.* n. 64) : « Dextra manu, id est « indice et pollice dextræ manus. » Nous lisons dans Cavalieri (*Ibid.* c. XXIV, n. 18) : « Hostiam accipit « indice et pollice manus dextræ. » Carpo dit aussi (*Ibid.*) : « Pollice et indice dextero reverenter appre- « hendit. » De Herdt (*Ibid.*) : « Pollice et indice « dextræ manus reverenter accipit. »

Nota 2°. Le Prêtre prend ainsi ces deux parties de la sainte Hostie à la partie supérieure. La chose est tellement évidente, que les auteurs s'abstiennent généralement de l'exprimer. Carpo cependant ajoute le mot « superius ».

Nota 3°. Les auteurs recommandent de conserver à la sainte Hostie sa forme ronde, et plusieurs ajoutent qu'on mettra la partie gauche un peu sur la partie droite. Cette précaution a pour but d'éviter le frottement entre les deux parties, ce qui pourrait faire détacher des parcelles. « Sacerdos advertat, dit Bauldry (*Ibid.* « Rub. IV, note 1), ut non jungat ambas partes Hos- « tiæ, ita ut una tota sit super aliam; quantum fieri « potest, illa quæ est a parte sinistra Celebrantis sit « tantillum super aliam, adeo ut semper ambæ efficiant « figuram rotundam. » Bisso donne la même règle (*Ibid.* § 69) : « Dextra manu reverenter accipit de « patena ambas partes Hostiæ, quas collocat inter « pollicem et indicem sinistræ manus, ita tamen ut una « pars non sit totaliter super aliam, sed sic ponatur « illa, quæ est a parte sinistra, super aliam, ut quan- « tum fieri potest, ambæ partes faciant figuram rotun- « dam. » Merati dit la même chose (*Ibid.*) : « Non « collocando totaliter unam partem super aliam, sed ita « ut ambæ partes Hostiæ forment figuram rotundam, « et ponatur illa, quæ est a parte sinistra Celebrantis, « et quæ respectu Hostiæ erit dextera, super aliam. » Cavalieri dit également (*Ibid.*) « Parte sinistra Hostiæ « superimposita parti ejusdem dexteræ, non totaliter

« sed aliquantulum, ita ut ambæ faciant figuram quasi « rotundam. » L'auteur aurait parlé plus clairement en disant comme Merati, que la partie gauche est celle qui se trouve à la gauche du Prêtre. « Falise donne « la même règle (*Ibid.*) « Il les place entre le pouce « et l'index de la main gauche, de manière à ce que « les parties justaposées donnent une figure ronde, la « partie gauche s'avançant un peu sur la droite. »

Nota 4°. En prenant ainsi la sainte Hostie avec le pouce et l'index de la main droite, le Prêtre peut s'aider de la main gauche, ou bien laisser cette main sur le corporal jusqu'au moment où il faudra prendre la sainte Hostie. Il devra nécessairement s'aider de la main gauche s'il a posé le bord de la patène sur le pied du calice. Cette première manière est indiquée par Lohner (*Ibid.* l. *h.*). « Ita tamen ut prius sinistra manu eas « (Hostiæ partes) ad extremitatem patenæ promoveat. » Merati et Cavalieri disent aussi (*Ibid.*) : « Adjuvante « pollice et indice sinistræ. » Baldeschi donne la même règle (*Ibid.* n. 107) : « Servendosi in tale azione per « comodo e decenza anche della sinistra. » Mgr Martinucci dit également (*Ibid.* n. 117) : « Manu sinistra in « hac actione utetur majoris commoditatis causa. » Janssens fait élever ou même tenir la patène de la main gauche par le Prêtre (*Ibid.*) : « Accipit de patena, per « sinistram parum elevata, vel, ut alii, quam patenam « sinistra inter indicem et medium digitos acceperat, « accipit, inquam, reverenter simul partes Hostiæ. » D'après Carpo (*Ibid.*), le Prêtre fait glisser les deux parties de l'Hostie vers la partie supérieure de la patène avec l'index de la main gauche : « Indice sinistro binas « Hostiæ partes adducit ad extremam patenæ oram. » Les autres auteurs n'en parlent pas, et supposent, par conséquent, que le Prêtre fait cette action sans le secours de la main gauche.

La deuxième partie est encore appuyée sur les termes de la rubrique. Après les paroles citées à l'appui de la

première partie, nous lisons : « Quibus patenam inter « eumdem indicem et medium digitos supponit. »

La troisième partie, pour ce qui concerne l'inclination, repose sur la rubrique « parum inclinatus, » interprétée par les auteurs comme il est dit t. XXIII, 258. La défense de s'appuyer sur l'autel et de se retourner, résulte de l'enseignement des auteurs : « Non super altare, dit « Lohner (*Ibid.* l. *k.*), cubitos aut manus imponens, « cum rubricæ nihil de hac re dicant, quod tamen « alioqui diligenter faciunt, si manus vel cubiti super « altare ponendi sunt. » Bauldry s'exprime ainsi (*Ibid.* n. 2) : « Celebrans... nec pedem incurvet, neque bra- « chium aut cubitum super altare sustineat, neque « teneat Hostiam elevatam ad latus, ut a populo videa- « tur et adoretur, neque corpus intorqueat, sed parum « inclinatus moveat, tenens patenam cum Hostia desu- « per tribus aut quatuor digitis elevatam a corporali, « ita ut Celebrans non tangat corporale. » Vinitor s'exprime comme il suit (*Ibid.* § 18) : « Sacerdos, dicens « *Domine non sum dignus*, cubitum aut brachium « sinistrum non imponat altari, non levet Hostiam in « altare, nec ad latus, ut a populo videatur... nec ullo « modo pedem incurvet, neque contorqueat corpus, « sed parum inclinatus stans reliquo corpore erectus, « tenens Hostiam non alte nec demisse, sed medio « modo scilicet inter pectus et calicem tribus posterio- « ribus digitis sinistræ manus dispositis sub patena. » Bisso donne les mêmes règles (*Ibid.*) : « Patenam etiam « supponit Hostiæ, tenens eam inter digitos indicem « et medium ejusdem sinistræ manus, qua manu sic « tenet Hostiam et patenam inter pectus et calicem, « ad ejus nodi altitudinem elevatam, ut tamen a populo « nec videatur nec adoretur : et ita Celebrans stans « parum inclinatus... (neque reverentiæ causa intor- « quendo corpus, vel pedem inflectendo, ut multos vidi « gratis et inepte facere, neque in hoc casu ponendi « sunt cubiti super altare) omnino versus altare. »

Merati dit également (*Ibid*) : « Cavere tamen debet ne « manu sinistra corporale tangat, sed ea elevata quatuor « digitis a corporale sustineat patenam. » Janssens dit la même chose (*Ibid.* n. 66) : « Et eadem manu sinistra, « quæ sit quatuor digitis a corporali elevata, tenens « partes. » Cavalieri s'exprime comme il suit (*Ibid.*) « Sinistra manu tenens partes hujusmodi super patenam « inter pectus et calicem. patenam ipsam elevat tribus « aut quatuor digitis a corporali, parum inclinatus, id « est, inclinatione mediocri capitis et humerorum, abs- « que eo quod corpus intorqueat, aut unum supponat « alteri pedem. » Nous lisons dans Carpo (*Ibid.*) : « Sacram Hostiam sustinet cum patena pectus inter et « calicem ad palmum circiter a corporali elevatam, « mediocriter inclinatus, quin sinistro cubito altari « innitatur. » Falise indique la même disposition (*Ibid.*) « Un peu incliné, et tenant ainsi de la gauche les parties « de l'Hostie au-dessus de la patène, entre la poitrine « et le calice, l'élevant de quatre doigts environ au- « dessus du corporal, et évitant de mettre le coude ou « le bras sur l'autel. » Baldeschi fait observer les « mêmes règles (*Ibid.*) « In tal positura tenendo la « sinistra fra il petto ed il calice, alquanto alta dal « corporale, e parimente stando un poco inclinato, « senza appoggiarsi, per quanto gli è possibile col « braccio sinistro all' altare. » Mgr Martinucci enseigne la même chose (*Ibid.*) : « Sinistra inter pectus et calicem « erit modice elevata a corporali, et paulum inclinatus, « quin altari brachio sinistro insistat, quin se hinc aut « inde vertat. » De Herdt, observant que le Prêtre doit éviter de poser la main gauche sur l'autel, en donne pour raison le danger d'atteindre des parcelles qui pourraient être tombées sur le corporal (*Ibid.*) « Manu sinistra Hostiam sic tenens super patenam « inter pectus et calicem... ita tamen ut brachium super « altare non collocetur, et manus sinistra corporale « non attingat, ne particulas sacras forte ibi restantes

« attrahat. » Merati, et après lui Janssens, observent qu'un Prêtre, en cas de faiblesse, pourrait appuyer le petit doigt sur le corporal. Après les paroles citées, il ajoute (*ibid.*) : « Nisi forte propter debilitatem manus « necesse foret quod digitus minimus prædictum corpo- « rale tangeret : neque in prædicto casu collocat cubitum « seu brachium super altare. » Janssens dit aussi « (*ibid.* n. 66) : « Nisi forsan ob debilitatem manus « digitus minimus corporale attingere debeat. »

La quatrième partie résulte encore du texte de la rubrique (*ibid.*) « Dextera tribus vicibus dicens voce « aliquantulum elevata *Domine non sum dignus*, et « secreto prosequitur *ut intres* etc. »

Nota 1°. Il faut bien remarquer les termes de la rubrique. D'abord, les quatre premiers mots doivent se dire à voix médiocre, comme il a été dit t. XLIII, p. 264. Le reste se dit à voix basse. Nous lisons dans Janssens l'observation suivante (*ibid.* n. 67) : « Nonnulli « errant in his verbis, *Domine non sum dignus*. ea « syncopando, et inter dentes ultimam syllabam profe- « rendo aut omittendo ; alii nimis celeriter ea proferunt, « ita ut impossibile sit quod sequentia verba, secreto « dicenda, pronuntient integre. »

Les défauts les plus communs dans la manière de réciter cette prière consistent à ne pas observer la rubrique qui prescrit de dire à voix moyenne les quatre premiers mots et ces quatre premiers mots seulement. On voit des Prêtres qui font entendre seulement le premier mot ou quelquefois les deux ou trois premiers, d'autres font entendre la première syllabe du premier mot ; par contre, il en est qui font entendre les mots *ut intres*. Quant à l'observation relative à la crainte que le Prêtre ne dise pas toutes les paroles, attendu qu'il ne semble pas avoir le temps de les prononcer, elle a une portée plus générale et s'applique à toutes les prières de la sainte Messe.

Nota 2°. Quelques Prêtres ont l'usage de poser la

main droite sur le corporal en disant *ut intres* etc. Baldeschi autorise cette pratique dans une note (*ibid.*) « Per aver agio dil proferir queste parole, potra o « approggiar subito dopo percussione la mano sul « corporale, o amoverla lentamente, ed in tal tempo « proferirle. » Mgr Martinucci n'approuve pas cette pratique, car il dit (*ibid.*) « Proferens verba *ut intres*, « poterit applicare dexteram pectori vel lente eam « movere ad iterandam pectoris percussionem. » M. Hazé la désapprouve complètement (*ibid.* art. XIII, n. 2) « Reliquum, nempe *ut intres sub tectum meum*, recitat « voce secreta, interius retrahens manum a pectore, « sed ita lente et caute ut non deponatur in altare, « sitque in motu continuo. » Les autres auteurs n'en parlent pas, d'où il semble résulter qu'il est mieux d'éviter de poser la main sur l'autel.

Troisième règle. Le Prêtre, ayant dit trois fois *Domine non sum dignus*, observe ce qui suit : 1° Il prend avec le pouce et l'index de la main droite, à la partie supérieure, la moitié de la sainte Hostie dont il a rompu une parcelle, et la met entièrement sur l'autre. 2° Il prend alors avec le pouce et l'index de la main droite, vers la partie inférieure, les deux parties réunies. 3° Tenant aussi les deux parties de la sainte Hostie, il fait avec elles un signe du croix au-dessus de la patène, veillant à ne pas dépasser les limites de la patène et à ce que la sainte Hostie ne soit pas aperçue par le peuple. 4° En faisant ce signe de croix, il dit : *Corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat animam meam in vitam æternam, Amen*; il fait une inclination aux mots *Jesu Christi* et fait en sorte de les prononcer au moment où il abaisse la main. 5° Pendant qu'il fait ce signe de croix, la main gauche qui tient la patène doit demeurer immobile.

La première partie de cette règle repose sur l'enseignement des auteurs, et cette pratique est nécessaire pour que le Prêtre puisse prendre la sainte Hostie.

« Debet, dit Merati (*Ibid.*) superimponere unam partem Hostiæ alteri, ut commode os ingrediatur. » Janssens dit aussi, en parlant des deux parties de la sainte Hostie (*Ibid.* n. 69) : « Super se invicem pro faciliori sumptione rite disponendas. » Cavalieri donne la même règle (*Ibid.*) « Ambas Hostiæ partes accipit ex sinistra « inter pollicem et indicem dextræ manus, et cum illis « partibus una super alteram quasi totaliter posita etc. » Nous lisons dans Carpo (*Ibid.*) : « Pollice et « indice dextero partem unam sacræ Hostiæ alteri « superimponit. » De Herdt s'exprime ainsi (*Ibid.*) « Pollice et indice dextræ manus ducit unam partem « sacræ Hostiæ super alteram ad faciliorem illius « sumptionem. » Mgr Martinucci fait la même recommandation (*Ibid.* n. 118.) « Conjunget eas, partem « dexteram supponens sinistræ. »

La deuxième partie résulte du texte de la rubrique (*Ibid.*) « Ex sinistra accipit ambas partes prædictæ Hostiæ inter pollicem et indicem dextræ manus. »

Le premier point de la troisième partie est encore appuyé sur la rubrique (*Ibid.*) « Et cum illa supra « patenam signat seipsum signo crucis, ita tamen, ut Hostia non egrediatur limites patenæ. » Quant au second point, il est spécialement recommandé par Baldeschi et Mgr Martinucci : « Awvertando, dit « Baldeschi (*Ibid.* n. 180), che detta croce non esca « dalla circonferenza della patena, ne si alzi tanto « l'Ostia, sicchè sia veduta dal popolo. » Mgr Martinucci fait la même recommandation (*Ibid.* n. 118) « Neu tam sublime elevet eam supra caput, ut a circumstantibus conspiciatur. » La règle donnée par Merati et Janssens revient au même pour la pratique : la branche verticale de la croix, disent-ils, ne doit pas être plus longue que la branche horizontale, et ne doit pas dépasser par conséquent la largeur de la patène, ou, en d'autres termes, la longueur de la main. « Tenens « patenam in sinistra manu, dit Merati (*Ibid.*), signat

« se manu dextera signo crucis palmari, tam in recta, « quam in transversa linea. » Janssens dit également (*Ibid.*): « Signat seipsum signo crucis palmari, tam quoad rectam, quam quoad transversam lineam. » De Herdt fait la même observation (*Ibid.*): le signe de croix, dit-il, ne doit pas excéder la largeur de la patène « tam quoad lineam rectam quam quoad transversam. »

La quatrième partie, pour ce qui concerne l'inclination, est appuyée sur le décret du 24 septembre 1842 cité t. XXIII, p. 514. Le second point résulte de ce qui est dit t. XLIII, p. 261, au sujet de l'accord qui doit exister entre l'inclination et le mouvement de la main. De Herdt s'exprime ainsi (*Ibid.*) « Dextra « sacram Hostiam super patenam elevat ad superiorem « partem pectoris, vel circiter ad mentum, dicens « *Corpus Domini nostri*, moxque eam ad distantiam « palmæ seu patenæ demittit, dicens *Jesu Christi*, et caput inclinans. »

La cinquième partie résulte des rubriques précédentes. Mais les auteurs croient devoir observer que la main gauche qui tient la patène ne doit pas accompagner la main droite avec laquelle le Prêtre fait un signe de croix. « Quando se signat, dit Bisso (*Ibid.*), « sinistram cum patena non moveat, sed moveat solam « dexteram cum Hostia. » Carpo, dit aussi que la patène doit être immobile (*Ibid.*) « Super patenam, quam « adhuc retinet sinistra immotam. » De Herdt dit aussi (*Ibid.*): « eam non movendo. »

Quatrième règle. Après avoir dit ces paroles, le Prêtre s'incline, pose les coudes sur l'autel, et prend avec respect les deux parties de la sainte Hostie.

Cette règle est la traduction de la rubrique (*Ibid.*) « Et se inclinans, cubitis super altare positis, reve- « renter easdem ambas partes sumit. »

Nota 1°. Au sujet de la rubrique qui prescrit au Prêtre de poser les coudes sur l'autel, Castaldi fait

cette réflexion (*Ibid*, c. VII, n. 8) : « Cubitis super « altare positis reverenter Hostiam sumit, et bene tam « in consecratione quam in assumptione, quæ sunt « partes essentiales Sacrificii, requirit rubrica, ut « Celebrans cubitos super altare teneat, quia talis sacra « actio supra ipsum altare consecratum omnino « perficitur, quod tunc plene a Celebrante præstabitur « cum cubitos super altare, ut notat rubrica, tenebit. » Vinitor dit la même chose (*ibid* § 19.) « Cubitos super « altare ponat in sumptione sicut in consecratione, ut « initio solido respondeat finis Sacrificii, qui fit in « consumptione ; item ut intra aram fiat et consecratio « et consumptio Sacrificii, quod plene præstatur eo « cubitorum situ. »

Nota. 2°. On voit, par les termes de la rubrique, que le Prêtre ne doit pas s'arrêter pour produire des actes avant la communion. Quelques auteurs, et en particulier Lohner, ont permis de le faire. « Aliqui, dit le savant auteur (part. II, tit, XXV, n. 2.) ante sumptionem « Hostiæ meditationem instituunt, aut varios actus « virtutum, ut humilitatis, contritionis, amoris etc. « exercent, aut vota sua, si religiosi sunt, renovant. » L'auteur cite alors des autorités en faveur et en défaveur de cette opinion et continue. « Puto, non venisse « ulli Pontifici in mentem, prohibere, moram in his « actibus, utpote qui sint et multis consulendi, illis « scilicet, qui cum conscientia certa aut dubia peccati « mortalis inchoaverunt Sacrum, vel eo jam inchoato « recordantur admissi, et longe plurimis perquam piis « animis quodammodo naturales : et sicuti hodie « frequentantur a permultis, nemine superiorum repre- « hendente, ita etiam haud dubie fuerint a totidem ante « rubricas editas frequentati, non solum huic ulla per « se indecentia, sed etiam admodum congrue et consen- « tanee tanto mysterio. Censeo igitur cavendum saltem « in publico longam moram, permittendam brevem, « scilicet tantam, quanta impenditur recitatione unius

« *Pater* et *Ave*, dicendumque consuetudinem mani-
« festam adeo multorum sufficienter interpretari....
« Sane, dum rubricæ permittunt brevem meditationem
« post sumptionem Corporis Christi, videntur etiam
« permittere aliquam immediate ante, quia de simi-
« libus est simile judicium ferendum. » Ces raisons ne paraissent pas fortes ; car il n'est jamais permis d'ajouter des actes de dévotion privée dans les fonctions publiques de l'Église. Merati, après avoir constaté l'enseignement de Lohner et de quelques autres, s'exprime comme il suit. « Nulli actus privatæ devo-
« tionis debent permisceri cum publicis religionis
« actibus, nisi ubi permittuntur, v. g. in utraque
« commemoratione vivorum et defunctorum ; sed hic
« non permittuntur : cujus rei signum est, quod post
« sumptionem præscribitur meditatio, non autem
« ante sumptionem, unde exceptio firmat in contrarium
« regulam. Quando tamen Sacerdos recordaretur aut
« dubitaret de aliquo peccato, præsertim mortali,
« cujus non instituisset confessionem, tunc et posset,
« et deberet de dicto mortali perfecte conteri, quantum
« posset, cum proposito illud submittendi quamprimum
« Ecclesiæ clavibus. » Cavalieri donne la même règle
« (*Ibid.* n 19.) « Ante Hostiæ sumptionem non fiunt
« actus contritionis, amoris Dei, aut religionis : et ratio
« est, quia cum publicis religionis non sunt permit-
« tendi privatæ devotionis actus in Missæ Sacrificio,
« præcipue in actuali sumptione sacratissimæ Hostiæ,
« postquam solum a rubricis demandatur brevis et
« parva meditatio ; excipe tamen, si Celebrans recor-
« daretur aut dubitaret de aliquo mortali peccato ;
« præsertim cujus confessionem non instituisset, quia
« in tali casu posset, imo teneretur conteri quantum
« fas esset in tali circumstantia, abstinendo semper,
« seu absque ulla prorsus vocali oratione, atque
« pectoris timsione. »

Cinquième règle. En communiant, le Prêtre doit

éviter d'avancer la langue en dehors de la bouche ; mais il pose dessus les deux parties de la sainte Hostie, tenant toujours la patène en dessous, prenant garde de la froisser avec les dents. Si elle restait, en tout ou en partie, attachée au palais ou aux dents, il ne faudrait pas la retirer avec le doigt, mais on devrait le faire avec la langue, et s'il était trop difficile de la retirer, on la prendrait avec le précieux Sang, ou même avec la purification ou l'ablution.

Cette règle résulte de l'enseignement des auteurs. « Advertat Celebrans, dit Bisso (l. *h.* n. 74), ne indecenter « dentibus comminuat sacrosanctam Hostiam ; sed eam « cum primum curet lingua mollificata deglutire, et si « aliquod fragmentum palato adhæreat, illud non « digito, sed vel lingua vel purificatione trajiciat. » Nous lisons dans Quarti (tit. X, *Dub. consc.* Sect. I *Dub.* 4) « Advertat ergo Sacerdos, ut totam Hostiam « reverenter trajiciat ; et si quid dentibus vel palato « adhæserit, lingua, non digito, inde revellat, quod si « non possit, ne diu immoretur cum admiratione adstan- « tium, sumat Sanguinem, et ablutionibus trajiciat ; et « quamvis non peccaret Sacerdos, si digito vellet « Hostiam a palato divellere, minus tamen decens id « esse videtur. » Merati s'exprime ainsi (*ibid.* n. 13) : « Sacerdos aperiendo modeste os absque linguæ expo- « sitione, et supposita patena, reverenter ambas partes « Hostiæ sumit leniter ; et moderate mollificabit ambas « partes super linguam, et si poterit, deglutiet, igitur « caveat ne indecenter dentibus comminuat sacro- « sanctam Hostiam. » Janssens dit la même chose (*ibid.* n. 71) « Reverenter, aperiendo modeste os « suum absque linguæ expositione, ambas sacræ Hostiæ « partes ponendo super linguam, leniter sumit : quidam « autem abusive ad palatum, alii minus reverenter « dentibus sacræ Hostiæ partes frangunt. Si palato « aut dentibus adhæreat fragmentum aliquod, id tunc « lingua, non digito, inde revellat ; ubi autem id faci-

« liter fieri non potest, sumat Sanguinem, et ablutio-
« nibus deglutiat. » De Herdt donne les mêmes règles (*ibid*) « Aperiendo os, sine linguæ expositione, ambas
« sacræ Hostiæ partes ponendo super linguam, reve-
« renter sumit. » Il fait ensuite quelques remarques.
« Nota : 1° Hostiam statim quoad fieri potest ex ore in
« corpus esse transmittendam ; 2° eam esse sumendam
« simul et semel et non per partes ; 3° si palato aut
« dentibus aliquod fragmentum adhæreat, id nunquam
« digito, sed lingua inde reverenter esse amovendum,
« et si non succedat, non ideo immorandum medita-
« tioni cum admiratione adstantium, sed sumendum
« esse Sanguinem, et cum eodem aut cum ablutionibus
« sacram Hostiam esse deglutiendam ; 4° cavendum
« esse sacerdoti, ne Sacram Hostiam dentibus conterat
« aut frangat. »

Nota. Caron donne une autre méthode pour prendre la sainte Hostie. Le Prêtre dit-il, la fait avancer sous la langue, en la poussant avec les doigts, l'attire avec la langue à mesure qu'elle est humectée, et la fait passer sur la langue quand il n'y a plus de surface par laquelle elle puisse s'attacher au palais.

Sixième règle. 1° Le Prêtre, ayant communié sous l'espèce du pain, dépose la patène sur le corporal, et se redresse. 2° Il frotte ensuite légèrement le pouce et l'index de chaque main au-dessus de la patène. 3° Il rejoint les mains, tenant toujours le pouce et l'index de chaque main unis ensemble, les élève jusqu'à son visage, et demeure quelques instants en méditation.

La première partie de cette règle repose sur la rubrique du Missel (*ibid*) « Quibus sumptis, deponit
« patenam super corporale, et erigens seu junctis indi-
« cibus et pollicibus, ambas quoque manus ante faciem
« jungit, et aliquantulum quiescit in meditatione sanc-
« tissimi Sacramenti. »

Nota. Parmi les auteurs dont nous avons parlé . 94, qui prescrivent au Prêtre de déposer la patène

de manière que le bord soit appuyé sur le pied du calice, quelques-uns la font encore placer ainsi à ce moment. « Deponit patenam super corporale, dit Bisso « (L. *s.* n. 16, § 79), ita tamen, ut aliquantulum adhæreat « pedi calicis. » Cavalieri dit aussi (*ibid.* n. 20) : « Sumpto Christi Corpore sub specie panis, patenam « super pedem calicis deponet ex una parte, et ex « alia super corporale. » Carpo donne la même règle (*ibid.*) « Tum vero patenam ut antea reponit ad pedem « calicis. » Merati, qui avait fait poser la patène de cette manière au moment de la fraction, n'en parle pas à ce moment, et se contente de rapporter la rubrique du Missel. Quoi qu'il en soit, il faut éviter de la placer de manière qu'elle touche le corporal à l'endroit où était la sainte Hostie. Janssens, suivi par De Herdt, la fait mettre un peu du côté de l'évangile (*ibid.* n. 73.) « Celebrans deponit patenam... super corporale a « parte evangelii, non in medio propter fragmenta, si « forte essent, ubi Hostia sacra posita fuit. » De Herdt s'exprime ainsi (*ibid.*) « Sumpta sacra Hostia, « deponit patenam versus cornu evangelii super « extremam plicaturam anterioris partis corporalis. » Si l'autel est large, on peut aussi la placer en avant.

La deuxième partie résulte de la rubrique citée au douzième article, § 1er, troisième règle, p. 479. Carpo et De Herdt ont soin de la rappeler ici. Après les paroles que nous venons de rapporter, Carpo ajoute (*ibid.*) « Ac super illam (patenam), si opus sit, pollices « et indices tantillum defricat. » De Herdt dit aussi (*ibid.*): « Si aliquod fragmentum sacræ Hostiæ pollicibus « et indicibus forte adhæreat, eosdem extergit super « patenam. »

La troisième partie résulte de ce qui a été dit t. XLIII, p. 378.

P. R.

BIBLIOGRAPHIE

DE DISPENSATIONIBUS MATRIMONIALIBUS *juxta recentissimas sac. Urbis Congreg. resolutiones, Auctore Zephyrino Zitelli, theolog. atque utr. juris doctore, etc.* — Romæ, ex typis soc. edit. rom.

La question des dispenses de mariage est tout à la fois une des plus pratiques et des plus difficiles. En écrivant ce livre, l'auteur s'est proposé de faciliter l'étude de cette question aux Missionnaires, qui ont souvent besoin de recourir aux dispenses, et qui cependant manquent d'ouvrages expliquant cette matière, on n'ont pas le loisir de les consulter. C'est pourquoi il leur présente dans un traité fort succinct, et pourtant très complet, tout ce qui a trait à cette importante question.

En quelque sorte l'ouvrage est divisé en deux parties. La première, plus générale, sert d'introduction et de fondement à la seconde. L'auteur y expose les règles d'après lesquelles on doit juger de la force et du sens des lois ecclésiastiques soit générales, soit locales, des rescrits et des privilèges. Ce qu'il dit des rescrits mérite une attention particulière. Les règles qu'il établit pour juger de la force du rescrit soit au moment où il est donné, soit au moment où il est exécuté, soit après l'exécution, serviront plus tard de clef pour interpréter les indults de dispense. Les rescrits contiennent ordinairement des clauses énoncées en des formules très obscures pour ceux qui ne sont pas au courant du style de la curie romaine. De là naissent souvent de

grandes difficultés pour ceux qui reçoivent ou ont à exécuter ces rescrits. L'auteur s'est attaché à expliquer avec soin les clauses les plus usitées.

La seconde partie est spécialement consacrée aux dispenses de mariage. L'auteur y traite : 1° de ceux à qui il appartient d'accorder les dispenses ; 2° de la matière des dispenses ; 3° des causes requises pour obtenir les dispenses ; 4° de ce qui est à observer en demandant les dispenses ; 5° du sens et de la force des différentes clauses qui ont coutume d'être insérées dans les indults de dispenses ; 6° de la manière d'exécuter les dispenses ; 7° de la revalidation du mariage, et de la dispense in radice ; 8° du privilège dit de saint Paul, et de la dispense de l'interpellation à faire par la partie restée infidèle ; 9° de la dispense du mariage ratifié et non consommé.

Dans cette seconde partie on trouvera la solution à toutes les difficultés qui peuvent, dans la pratique, se présenter en matière de dispense. Nous y ferons remarquer en particulier un exposé des principes du droit d'après lesquels il faut interpréter les pouvoirs délégués de dispenser (pag. 45 et suiv.) ; et une explication très lucide des clauses les plus usitées dans les lettres de dispense accordées soit par la Daterie, soit par la Pénitencerie (pag. 75 et suiv.).

L'ouvrage entier est écrit avec beaucoup de méthode, de concision et de clarté, dans un style simple et de bonne latinité. Mais ce qui par dessus tout recommande ce travail, c'est l'exactitude de la doctrine. L'auteur, quoique très versé dans la science du Droit ecclésiastique, n'a pas voulu se contenter de ses propres lumières. Pour la première partie, il s'est servi des leçons données de vive voix au collège Romain par le cardinal Tarquini, dont il a été l'élève. Dans la seconde, il s'est aidé de l'ouvrage du R. P. D. Giovine, et de plus il a soumis cette seconde partie à l'appréciation du R. P. Steinhuber S. J., théologien de la Sacré Péni-

tencerie, et très au courant des usages des Congrégations romaines.

En étudiant cet ouvrage, nous n'avons rencontré que deux points sur lesquels on pourrait peut-être faire quelque observation. L'auteur, traitant de la coutume, enseigne, (page 7) qu'elle ne peut avoir la force de loi, ni déroger à une loi, qu'autant que le législateur connaît l'existence de cette coutume, et y donne son consentement soit exprès, soit tacite. Or, c'est un sentiment assez commun, que, pour autoriser une coutume, même dérogatoire, il suffit du consentement appelé *légal*, en vertu duquel le législateur, lors même qu'il ne connaîtrait pas l'existence de la coutume, est cependant censé l'approuver, pourvu que celle-ci soit revêtue des conditions requises, et ait la durée suffisante. — Ailleurs, expliquant (page 83) la clause : « *Recepto ab eis juramento quod sub spe facilius* « *habendæ dispensationis hujusmodi, incestum hunc* « *non commiserint* », l'auteur affirme que, si l'un des des deux orateurs jure faussement n'avoir pas eu cette espérance, la dispense est invalide, et par conséquent le mariage aussi. Il existe cependant une opinion qui veut que la faute commise par l'un des deux seulement ne nuise pas à l'autre et n'empêche pas la validité du mariage, opinion qui ne semble pas dénuée de probabilité.

En somme, l'auteur a fait un ouvrage digne d'être entre les mains de tous ceux qui ont à enseigner ou à pratiquer les matières qu'il traite. Ils y trouveront une doctrine solide, conforme aux plus récentes décisions du Saint-Siège, et présentée d'une manière qui en rend l'intelligence très facile.

Le Clergé du diocèse d'Arras, Boulogne et saint-Omer pendant la Révolution (1789-1803), *par l'abbé* A. Deramecourt, *professeur d'histoire au petit Séminaire d'Arras*. Tome Ier (8° de XVI-560 p. et 3 cartes. Bray et Retaux, Paris, 1884).

L'époque de la Révolution est, on le sait, une mine inépuisable pour les chercheurs, et le tableau de ces temps troublés présente, en dehors de l'intérêt politique des évènements, une importance incontestable sous le rapport purement religieux.

Les légendes sur les « grands hommes » et les « grandes journées » ont bien vieilli ; mais, malgré des travaux d'une réelle valeur, il est permis de se demander si l'histoire ecclésiastique de la Révolution est faite aussi complètement que son histoire civile, si l' « *ancien clergé* » est aussi connu que l' « *ancien régime.* » Et cependant il est opportun de se hâter, car si les archives sont toujours là, il y a plus d'un souvenir encore vivace qui disparaîtra bientôt.

D'un autre côté, lorsqu'un érudit étranger aux choses religieuses assume la charge de s'en occuper, son ignorance le mène, malgré tout, à bien des erreurs qui paraissent énormes aux connaisseurs et qu'il ne soupçonne même pas. Aussi est-il à souhaiter qu'imbu d'une forte théologie on recherche avant tout, non point la fabrication d'une histoire à priori, mais l'harmonie des doctrines et des faits, en éclairant l'érudition profane par une vaste science religieuse. Ces considérations, font suffisamment ressortir le mérite principal de l'ouvrage de M. l'abbé Deramecourt. C'est un prêtre qui l'écrit, on le sent ; mais c'est aussi un savant, comme on va le voir.

Au point de vue local et au point de vue général, ce livre devra nécessairement être consulté. Sans pouvoir insister sur des détails surtout importants

pour fixer les traditions religieuses des trois diocèses, nous constatons avec plaisir qu'il règne dans toutes ces pages — qualités assez rares — une sobriété d'érudition et un esprit de méthode qui font lire et retenir aisément : chaque paroisse (il y en avait près de 800 dans les trois diocèses), chaque monastère y trouve son histoire succinctement, mais suffisamment tracée.

L'auteur a jugé préférable de s'en tenir aux contrées qui forment aujourd'hui le département du Pas-de-Calais, le diocèse unique d'Arras, Boulogne et Saint-Omer ; partant de cette idée, il passe rapidement sur les archidiaconés d'Ostrevent (Valenciennes et Douai) et de Flandre, et par contre admet dans son cadre une partie du Ponthieu, qui n'est entrée dans le diocèse d'Arras qu'après le Concordat. Ce plan, en faisant étudier l'histoire d'autrefois d'après les divisions géographiques actuelles, semblera peut-être moins scientifique qu'un autre ; il a cependant le mérite d'intéresser plus directement les lecteurs de notre temps; il permet aussi à l'ouvrage de suppléer aux lacunes des archives dans les paroisses du diocèse d'Arras, comme Mgr Meignan en exprimait le désir dans une lettre justement élogieuse pour l'auteur.

En cette longue excursion à travers les églises et les monastères, l'aridité d'une sèche nomenclature n'apparaît pas une seule fois. Des traits piquants, bien choisis, soutiennent l'intérêt à point nommé : citons en passant l'histoire du cap Blanc-Nez, « coiffé solennellement du bonnet de la Liberté par les républicains » (p. 85) ; la description pittoresque des Saint-Polois, d'après l'abbé Goudemetz (pp. 99-100) ; l'incendie de la chapelle des Récollets (pp. 187-188) ; le démêlé du curé d'Averdoingt et de l'Abbaye d'Etrun (pp. 323-324) ; la satire allégorique des députés d'Artois aux États (pp. 547-548).

Des cartes spéciales indiquent, pour chaque diocèse

tout ce qui peut intéresser au point de vue ecclésiastique. Deux d'entre elles sont la reproduction des cartes dressées au XVIIIe s. par le P. Spitalier de Seillans : celle de Boulogne est une restitution, habilement tentée par l'auteur et pieusement dédiée « à la mémoire vénérée de Mgr de Partz de Pressy. »

Dans le tome 1er, le seul paru, le *clergé séculier* (évêques, chapitres, collégiales, personnats et cures), et le *clergé régulier*, avec ses quarante-deux abbayes, ses prieurés, prévôtés et couvents, sont d'abord étudiés en eux-mêmes ; le rôle du clergé dans l'enseignement des Universités (notamment à Douai, qui appartenait alors au diocèse d'Arras), des Séminaires, des Collèges et des Ecoles, est tracé ensuite de la façon la plus curieuse et la plus instructive ; enfin l'exposé de ses biens, comparés à ses charges, donne l'occasion de rectifier plus d'une erreur accréditée, avec cette éloquence des chiffres et des documents positifs qui est la meilleure.

On peut juger par là combien il était juste d'affirmer que cet ouvrage a une portée générale ; on le voit encore mieux dans la seconde partie : après les institutions, les faits ; après l' « *Ancien clergé*, » les « *États-Généraux en Artois.* » La préparation et l'accomplissement des élections du clergé, l'analyse de ses cahiers, forment la matière de trois chapitres qui ont tout l'intérêt d'un drame. Le drame, en effet, était proche, et l'on y préludait dans l'Artois, le Boulonnais, le Calaisis, le Ponthieu, comme dans d'autres provinces. Cette malheureuse question du vote individuel ou collectif, qui allait servir de prétexte à la Révolution, est déjà soulevée dans les élections provinciales. Elle produit des dissensions dans chaque ordre : le haut clergé, mis en minorité, se retire en protestant, les évêques refusent d'accepter une mission qui les ferait pencher vers un parti ; des curés sont élus et vont, avec plus de deux cents autres membres du « bas clergé, » cons-

tituer aux Etats une majorité factice, dont les illusions recevront bientôt des événements le plus complet et hélas ! aussi le plus sanglant démenti.

Des documents précieux sont donnés en appendice (1) : c'est l'état nominatif de tout le clergé séculier et régulier des trois diocèses vers 1789, tantôt dressé sur les pouillés, tantôt laborieusement reconstitué (p. 479 et sqq) d'après des sources diverses ; ce sont des états financiers et des cahiers de doléances, dont le plus remarquable, celui de Boulogne, respire la forte doctrine de Mgr de Pressy.

On comprend qu'un ouvrage de cette portée se soit plus d'une fois rencontré avec des publications antérieures : Les travaux le plus souvent consultés sont, pour la première partie, le *Dictionnaire historique et archéologique du Pas-de-Calais*, et pour la seconde, la remarquable étude de M. Paris sur *la jeunesse de Robespierre et la Convocation des États-Généraux en Artois*.

Mais l'auteur n'est point de ceux qui dissimulent leurs sources, il sait rendre, à chacun un hommage mérité ; d'ailleurs, même en marchant sur les traces de ses prédécesseurs, il garde son allure personnelle : on peut constater par la confrontation des textes qu'il ne cite jamais de seconde main.

Les archives publiques et privées, ecclésiastiques et civiles lui ont fourni de nombreux documents inédits ; on en trouvera beaucoup plus encore dans le second volume qui est sous presse, et qui traitera de l'histoire du schisme en Artois, des deux clergés et du commencement de la persécution. Deux autres volumes, sur le clergé fidèle, sur son rôle depuis la Terreur jusqu'au

(1) Nous signalons, plutôt à l'imprimeur qu'à l'auteur, l'omission d'une pièce justificative, satire d'un des élus du clergé, annoncée dans le cours du volume, p. 411 : c'est sans doute celle que M. Paris a donnée p. 368 de *la jeunesse de Robespierre*.

Concordat, clôtureront dignement l'œuvre, nous en avons la conviction.

Il est presque superflu d'ajouter que l'auteur, nourri dans l'ét de de l'histoire, a su donner à son style toutes les qualités désirables : il est clair, sobre, élégant, et s'élève quand il le faut jusqu'à cette éloquence que le sujet comporte. On sent que M. l'abbé Deramecourt aime passionnément son sujet et non moins passionnément la vérité. Il sait la dire sur tous et à tous avec les ménagements nécessaires, restant impartial toujours, mais n'oubliant jamais que le sang de ses ancêtres lui interdit d'embrasser un autre parti que celui des victimes.

En un mot, cette œuvre de longue haleine, œuvre de toute une vie, fait honneur à l'auteur comme à l'Église d'Arras. Elle mérite la plus sérieuse attention du clergé, des érudits et aussi des corps savants.

L.

ACTES DU SAINT-SIEGE

Décret de la S.-C. des indulgences sur la récitation de l'Angelus et du Regina cœli.

Ad acquirendas Indulgentias, quas Benedictus XIII Litteris in forma Brevis sub die 14 Septembris 1724 concessit omnibus Christifidelibus, qui recitaverint versiculos *Angelus Domini*, etc. ternasque Angelicas salutationes; et quas Benedictus XIV die 20 Aprilis 1742 confirmavit pro iis etiam qui tempore paschali recitaverint Antiphonam *Regina Cœli* etc. cum versiculo et oratione propria, necesse est illos versiculos, Angelicas Salutationes, Antiphonam et Orationem recitari quando æs campanum dat signum. Necesse ulterius est pro hujusmodi recitatione versiculorum *Angelus Domini* etc. et Angelicarum salutationum genua singulis vicibus flectere, si excipias dies dominicos a sabbati cujusque vespere et tempus paschale, quibus tum versiculi illi et Angelicæ salutiones tum Antiphona *Regina Cœli* etc. cum versiculo et oratione propria stando dici debent. Jam vero plerique pii viri Sacram hanc Congregationem Indulgentiis sacrisque Reliquis præpositam enixe precati sunt, ut aliquantulum illa duplex conditio adimplenda temperaretur, siquidem non ubique gentium æs campanum ad hoc signum dandum pulsatur, aut pulsatur ter in die, aut iisdem horis. Insuper contingere quandoque potest, quod signum æris campani si detur, non audiatur ab omnibus, aut, si audiatur, aliquis Christifidelis, quominus in genua provolvat et stata hora versiculos recitet, legitimo impedimento detineatur; sunt tandem innumeri

ferme Christifideles, qui versiculos *Angelus Domini* etc. et Antiphonam *Regina Cœli* etc. nec memoria, nec de scripto recitare sciunt.

Quapropter Sanctissimus Dominus Noster Leo Papa XIII, ne tot Christifideles ob non adimpletas conditiones spiritualibus hisce gratiis priventur, et quo efficacius omnes Christifideles ad divinæ Incarnationis et Resurrectionis mysteria perpetuo grateque recolenda incitentur, in audientia habita die 15 Martii nuper elapsi ab infrascripto secretario Sacræ Congregationis Indulgentiarum et SS. Reliquiarum, benigne indulgere dignatus est, ut omnes Christifideles, qui legitimo impedimento detenti non flexis genibus, nec ad æris campani signum versiculos *Angelus Domini* etc. cum tribus Angelicis salutationibus, alio versiculo *Ora pro nobis* etc. et oratione *Gratiam tuam* etc.; tempore vero paschali Antiphonam *Regina cœli* etc. cum versiculo et oratione propria; aut si nesciant prædictos versiculos, antiphonam et Preces tum memoriter dicere, tum legere, quinquies salutationem Angelicam digne, attente ac devote sive mane, sive circiter meridiem sive sub vespere recitaverint, Indulgentias superius memoratas lucrari valeant.

Quæ quidem benigna Sanctissimi Domini Nostri Papæ concessio, ut facile innotescat, sacra eadem Congregatio præsens Decretum typis imprimi ac publicari mandavit absque ulla Brevis expeditione in perpetuum valiturum. Non obstantibus in contrarium facientibus quibuscumque.

Datum Romæ ex Secretaria ejusdem Sacræ Congregationis die 3 Aprilis 1884.

Al. Card. Oreglia a S. Stephano.
Præfectus
Franciscus Della Volpe Secretarius.

Rousseau-Leroy, Imprimeur-Gérant, rue Saint-Fuscien, 16, Amiens.

LES ÉLÉMENTS PHILOSOPHIQUES

D'UNE DÉMONSTRATION DE LA RELIGION

2me ARTICLE (1).

§ 3. *L'homme est libre; et le bonheur pour lequel il est créé est une conquête à faire : Dieu ne couronne que des vainqueurs.*

I. Existence de la liberté intérieure ou du libre arbitre.

L'homme est libre. Placé à tout instant entre des biens de diverses sortes qui attirent sa volonté plus ou moins vivement et qui ne peuvent être obtenus ensemble, il a la faculté de vouloir se porter vers les uns ou vers les autres, ou même de préférer son repos à la peine qu'il faudrait se donner pour en prendre possession. Il peut encore aspirer par le désir aux biens absents, se livrer à la crainte, à l'espérance, au désespoir; éloigner ou évoquer les sujets de joie ou de tristesse, etc. Si diverses forces extérieures peuvent l'empêcher de mettre à exécution ses libres volontés, aucune n'est capable de les arrêter au dedans, ou de l'engager à d'autres résolutions autrement que par des motifs qu'il peut toujours admettre ou refuser.

Cette liberté intérieure nommée encore libre arbitre, est de sens intime. Elle se révèle à l'humanité tout

(1) Voir la *Revue* du mois de Septembre.

entière par le moyen de connaître le plus immédiat, le plus habituel et le plus sûr de tous. En général, lorsque la raison et l'expérience concourent dans une même étude, ce sont les données certaines de l'expérience qui prévalent; et un proverbe bien connu a consacré cette règle : « Il n'y a rien d'aussi entêté qu'un fait. » Si cela est vrai de tous les faits qui sont à la portée de notre observation, c'est vrai à plus forte raison des faits qui se passent en nous, que tout le monde observe, et peut vérifier à chaque instant de la vie. Les sophismes amassés par les détracteurs de la liberté sont manifestement frappés d'impuissance par une observation aussi universelle, aussi facile à faire et aussi concordante.

La généralité des hommes n'a qu'une réponse sur cette question. Le fait de la liberté est déclaré par eux spontanément et il se traduit dans leurs sentiments et dans leur langage. Une voix qui sort du plus profond de notre nature et qui impose si absolument ses arrêts qu'on y reconnaît la voix même de Dieu, la conscience crie en nous tous, que nous sommes responsables du bien et du mal que nous faisons, et par conséquent libres de faire ou de rejeter l'un et l'autre. Je veux parler du remords qui tourmente le méchant et le poursuit partout; du sentiment de joie incomparable qui accompagne les bonnes actions, et qu'on appelle *testimonium bonæ conscientiæ*. Si le méchant, si l'homme de bien ne sont pas libres, le remords de l'un et la joie approbative de l'autre n'ont plus de raison d'être, et la nature les trompe, c'est-à-dire Dieu. Les législateurs, l'humanité ne l'entendent pas ainsi; car ceux-là édictent des lois vengeresses, et celle-ci consacre par son langage, par l'estime des bons et la réprobation des méchants, le jugement de la conscience.

Quand elle décerne un prix à l'habile homme, au génie inventeur, c'est à l'heureuse nature non moins qu'au travail que l'éloge s'adresse. Son estime ne va pas jusqu'à la vénération. Elle vénère au contraire le juste, l'homme maître de ses passions, qui sacrifie tout à son devoir.

Ces preuves sont péremptoires et nous n'en dirions pas davantage si, occupés plus que nous-mêmes de nous trouver en défaut, nos modernes déterministes n'avaient, en effet, surpris quelque inconsidération dans l'usage de nos moyens de démonstration. Ainsi, on invoque triomphalement ce fait fictif : tout homme se tiendrait pour assuré du gain, s'il pariait au choix d'un adversaire, qu'il lèvera ou qu'il abaissera la main. Donc, dit-on, tout homme se sent libre de faire l'un ou l'autre. La conclusion n'est pas renfermée dans le fait; car, objecte avec raison le déterministe, la perspective du gain ou de la victoire introduit un attrait qui suffit sans la liberté, à faire gagner le pari.

Cependant, il ne faudrait pas que le déterministe se persuadât avoir réussi par là à nous démontrer sa thèse négative. Le fait extérieur ne prouve pas pour nous : voilà tout; mais il nous reste toujours le fait intérieur attesté par le sens intime.

Nous convenons que la liberté n'agit point sans motif; mais nous maintenons que les motifs ne la nécessitent pas. Ainsi, dans l'exemple cité, malgré l'attrait du gain ou de la victoire, le provocateur du pari demeure libre de se faire perdre ou de se faire gagner, s'il y trouve seulement le plus futil prétexte.

Lorsque un père, un maître, un législateur, un ministre de la religion s'ingénient pour proposer à l'enfant, à l'élève, au peuple des motifs puissants de faire le bien, ils savent parfaitement que si puissants qu'ils

soient, ces motifs peuvent toujours être rejetés; mais ils en usent sagement pour incliner au bien, détourner du mal et favoriser un bon exercice de la liberté.

Le déterministe se fait une singulière illusion. Il se plaît à rêver un idéal du bien si beau, si attrayant, si persuasif en lui-même, que l'envie de le réaliser feraît de plus en plus conspirer tous les hommes à la même volonté du bien. Il voit là un moyen de progrès indéfini. Si quelqu'un était autorisé à se flatter d'un pareil triomphe sur le mal, ce ne serait pas lui; car son scepticisme lui enlève les motifs de bonne conduite les plus solides, les plus nobles, les plus puissants; et l'expérience montre assez que ces motifs supérieurs ne sont pas superflus. En aucun temps, sous aucun ciel, un idéal du bien, si beau et si attrayant que nous l'aient montré la philosophie, l'éloquence, le drame, n'a pu prévaloir contre l'égoïsme et la violence des passions. Ne me dites pas que votre idéal met en accord l'égoïsme individuel et ce que vous appelez *l'altruisme* : le cœur humain avec ses passions emportées se prête mal à cette conciliation prétendue. Quand le lion est repu, il laisse sa proie tranquille, et volontiers il la dédaigne; mais vienne l'heure de l'appétit.....

Que faut-il donc pour arrêter la fougue des passions, même à l'heure de leur déchaînement?

Rien en ce monde ne peut se le promettre absolument; mais au moins sachons user de nos ressources. Le seul fait vingt fois séculaire de leur efficacité prouve contre vous qu'elles ont une origine de vérité, et que la liberté n'est pas un vain mot.

Il faut donc premièrement rappeler à l'homme qu'il est libre; que libre, il est responsable, et qu'il doit redouter la justice de Dieu.

Il faut secondement que cet enseignement ne lui soit pas donné seulement par manière de distraction, dans un roman ou dans un drame, mais qu'il lui soit signifié de la part de Dieu par un père, par un maître choisi et par un sacerdoce autorisé.

Il faut troisièmement qu'il vive dans un milieu où l'on y croit, où la vertu, toute vertu est estimée, le vice flétri, et qu'il ait sous les yeux des émules, comme un soldat sur le champ de bataille.

Et pour que ce milieu se forme et s'entretienne d'une génération à l'autre, il faut une Religion sociale, pratiquée en commun sous l'œil de Dieu (t. 1, ch. 3).

Donc, nous répondrons au déterministe :

1° Votre système repose sur le faux; et rien n'est beau que le vrai. Renoncez donc à la beauté de votre idéal. Renoncez aussi à en faire sortir le bonheur de l'humanité; car sous le règne du Dieu de vérité, le faux ne peut pas devenir pour l'humanité le principe du vrai progrès.

2° Le faux est immoral, et tout homme de bien le repousse, dût-il engendrer tous les progrès.

3° Il est radicalement impossible de faire surgir le progrès moral d'une négation qui détruisant le mérite, enlève à la vertu son prix divin, au vice et au crime leur horreur.

Plus de liberté, partant plus de devoir. Le criminel a reçu une nature malheureuse, mais il n'est pas responsable; et le pouvoir qui l'enchaîne ou réprime ses attentats, ne doit plus être appelé justice. L'homme qui s'immole à son devoir, le bon père, le bon fils, le bon époux, le soldat fidèle au drapeau, le martyr, le saint, ne méritent pas plus que le mauvais père, le parricide, l'époux adultère, le lâche, le traître à Dieu et à la patrie. Il n'y a pas d'autre différence entre eux

que celle d'un pauvre et d'un crésus. Enfin, la conscience n'est qu'un mot; et les éducateurs de l'enfance et de la jeunesse n'exercent plus qu'un métier tout semblable à celui du dresseur de chevaux, qui fait un usage habile de l'avoine et du fouet.

4° La vie future récompense d'une vie de labeur et de sacrifice, n'a plus de raison d'être, et la vertu doit renoncer aux éternelles espérances, source de tant de force et de consolations.

Tout l'ordre moral se trouve ainsi troublé de fond en comble. Je ne vois plus alors ce qui empêcherait les cœurs dont l'audace égale la dépravation, et à qui tous les moyens sont bons dès qu'ils réussissent, de s'engager ensemble comme en l'art par excellence, dans une lutte sauvage pour l'existence; d'opprimer les faibles et d'accaparer à eux seuls les richesses, les honneurs, la puissance. Hé! L'entreprise n'est point un roman, à l'heure qu'il est; et les doctrines anti-religieuses de ses adeptes sont assez connues.

II. Extension naturelle de la liberté.

L'homme n'est pas libre vis-à-vis de tous les biens, ni en toute occurence. C'est toujours le sens intime qui nous en instruit.

1. Les premiers mouvements de la volonté ne sont pas libres. Cette faculté est tellement et si constamment et si universellement inclinée à tout bien, qu'à la première apparition du moindre, tant qu'il n'est pas contrebalancé par quelque autre, elle se lance pour en prendre possession si ce bien lui convient; ou elle le veut sympathiquement à la personne à qui il peut convenir. C'est même par ce caractère que la volonté

et le bien se font connaître ensemble. Comme l'esprit se révèle à sa puissance universelle de connaître le vrai, et le vrai à sa cognoscibilité par l'esprit, ainsi, la volonté se décèle par son amour universel du bien, et le bien par sa convenance à la volonté. Cette convenance est si grande, remarque le Docteur en l'amour parfait, S. François de Sales, « que tout aussitôt qu'elle aperçoit le bien, la volonté se retourne de son côté pour se complaire en *icelui* comme en son objet très agréable, auquel elle est étroitemement alliée..... Elle ressent à même temps une soudaine délectation et complaisance en ce rencontre, qui l'émeut et l'incline doucement, mais puissamment vers cet objet aimable, afin de s'unir à lui; et pour parvenir à cette union, elle fait chercher à l'entendement tous les moyens les plus propres. » Si plusieurs biens sont en concurrence, la volonté se porte d'instinct au plus attrayant.

En vertu de cette inclination universelle au bien, la volonté repousse d'un mouvement spontané tout ce qui fait obstacle au bien, c'est-à-dire tout mal. Mais c'est toujours sous la condition que le mal se sera présenté seul, et sans compensation. Dans le cas contraire, elle peut admettre le mal en vue de la compensation, et c'est ce qu'elle fait dans des sacrifices quotidiens. L'instinct lui-même fait des sacrifices, et nous le voyons à chaque instant chez les animaux.

2. L'amour universel du bien nous apprend une autre vérité, à savoir l'amour essentiel et ininterrompu de la propre béatitude. Car si l'homme cessait un instant de s'aimer lui-même, et aussi de trouver le bonheur dans le bonheur des autres, tout lui deviendrait indifférent. Mais au reste, indépendamment de ce raisonnement, le sens intime témoigne assez clairement de cet amour essentiel de la béatitude. L'amour propre

en dérive; et tout le monde sait à quel point cet amour est tenace.

3. En vertu de cet amour nécessaire, si l'homme sur cette terre arrivait à la possession parfaite de son souverain Bien, c'est-à-dire de Dieu, sa joie serait si vive, si pleine, si complète, elle surpasserait tellement toute autre joie ou tout autre avantage, que rien ne pourrait l'arracher de cet objet béni. Ceci est une conséquence, et non un fait direct d'observation; mais la conséquence est manifeste.

4. La volonté aime le vrai, non pour elle, mais pour l'esprit dont il est le bien. Ou plutôt, comme l'enseigne le même S. François de Sales, c'est l'homme ou son âme, qui aime le vrai par l'esprit. Il l'aime comme vrai, lors même que ce vrai annoncerait une chose fâcheuse, et il repousse de sa personne comme un mal toujours odieux, l'erreur et la tromperie. Il repousse donc aussi l'affirmation du faux : je dis l'affirmation intérieure et sincère, et non pas l'affirmation extérieure et mensongère. Ni il ne peut faire que son esprit voie une chose au moment même où il voit sa contraire; ni il ne peut — se rendant compte à lui-même — se dire autre chose que ce qu'il voit actuellement. Il se d donc toujours et nécessairement la vérité, aussi longtemps qu'il la perçoit avec évidence; et si toute vérité lui était invariablement évidente, jamais l'erreur n'aurait en lui aucun accès ni soutien quelconque.

Ceci nous amène à dire en passant que la volonté est impuissante à mettre par elle-même la certitude dans l'esprit. A chaque faculté son rôle : à l'esprit seul de percevoir la vérité plus ou moins clairement. S'il ne fait que l'entrevoir, tant qu'on ne lui offrira pas de nouvelles données, il demeurera dans son demi-jour

et son incertitude; et dans cet état, il ne pourra pas dire qu'il est certain. Ainsi, l'incrédule doit arriver par l'esprit aidé des lumières divines, à l'entière certitude de la vérité de la foi, avant de pouvoir dire : je suis certain de cette vérité. Ce qui appartient à la volonté, c'est de vaincre par un pieux mouvement, la timidité ou la paresse, ou la rébellion de cet esprit une fois arrivé à la certitude.

Mais en matières qui intéressent les passions, l'état de certitude est difficile à maintenir; et d'ailleurs, l'esprit a des ignorances et des obscurités ; il est sujet à des surprises, et à des précipitations de jugement. Sous la conduite de sa reine, la volonté, faculté aveugle, cupide, impatiente, il ne considère que ce qu'elle veut, et durant le temps qu'elle le veut ; après quoi, elle lui commande d'affirmer au sein même de l'obscurité, et il obéit comme un aveugle qui est contraint d'avancer du côté où on lui a fait apercevoir quelque lueur. Les ressources de la volonté pour obscurcir, fausser, précipiter l'esprit, sont innombrables. Pourquoi, ayant une même nature d'esprit faite pour une même vérité, les hommes soutiennent-ils si souvent sur le même sujet des propositions contraires? Parce que l'un au moins des contendants ne considère dans la question que ce qui l'amène à la conclusion voulue. Cela, il le saisit et ne le lâche pas : le reste est négligé. Il n'est aucune vérité qui ne puisse dans un esprit donné, succomber à cette tactique; pas même — nous le savons par exemple récent, — le principe de contradiction.

Nous avons donc deux sortes de faits à considérer, pour savoir jusqu'où la liberté s'étend, en matière de vérité.

Au moment précis où l'esprit perçoit une vérité, ou

il se tait, ou il parle pour affirmer cette vérité connue.

Mais cette nécessité disjonctive ne dure pas plus que la connaissance certaine ; et si la connaissance certaine ne peut pas à la fois être et n'être pas, elle peut presque toujours être éclipsée par les moyens que nous venons d'indiquer. Qu'une vérité fasse obstacle à un bien convoité ; à une habitude ; à l'opinion reçue ; qu'elle annonce un sacrifice à faire. Alors, une volonté qui n'est pas droite et ferme, cherchera à l'écarter ou à l'obscurcir, et elle le pourra presque toujours, comme un avocat peut presque toujours soutenir une mauvaise cause. Les vérités que la foi enseigne et la foi elle-même sont exposées à ces obscurcissements : Dieu lui-même l'est bien ! et à quel point n'a-t-on pas *défiguré* sa nature parfaite ! cette sorte de contradiction subsistera aussi longtemps que les tentations de ce monde. La foi demeure donc toujours un acte libre et méritoire, après même qu'elle a été acceptée et reconnue légitime.

A part le bien de notre propre béatitude, à part celui d'une vérité certaine actuellement acquise, l'homme en cette vie n'a aucun amour que sa volonté ne soit libre de repousser après un premier mouvement favorable. Il peut toujours lui préférer d'autres amours, fussent même les plus sots, les plus vils, les plus criminels ; et il ne manque jamais d'objets qui le sollicitent en sens divers. Son pauvre cœur est assiégé d'une infinité de propositions ; et dans sa soif haletante toujours inassouvie, il se précipite de bien en bien comme un égaré pressé d'arriver, et fourvoyé à la rencontre de voies divergentes dont il ignore les issues. Il ferait ainsi sans fin, si la raison ne lui montrait comme malgré lui les divers motifs de se résoudre, et la nécessité de mettre dans ses choix quelque ordre et quelque mesure. Mais quel ordre y mettra-t-il ? Quelle mesure ?

Cela dépendra de la fin principale à laquelle il se sera fixé.

Ici, le scepticisme intervient encore. Il dit que la volonté étant nécessairement la faculté du bien, se résoudra toujours pour le plus grand des biens qui lui sont offerts.

Nous nions la conséquence au nom des faits. D'ailleurs, un examen un peu attentif fait comprendre le peu de solidité de l'objection. Elle suppose que tous les biens sont de même sorte, et qu'il y a toujours entre eux des proportions mesurables, ou qu'avec des biens de même sorte il ne s'en présente pas d'autres, ou qu'il n'y a qu'un seul point de vue pour en estimer la valeur ; mais rien de cela ne se rencontre. Tels biens attirent les sens physiques, tels le sentiment, tels la raison spéculative, la conscience. Et puis, il y a les biens du moment, et ceux qu'il faut poursuivre longuement Enfin, aucun ne s'empare tellement et si pleinement du cœur, qu'il ne laisse à satisfaire de nombreux désirs ; et telle est la mobilité de ce cœur, tels en sont les caprices, tels les attraits bizarres exercés ensemble sur lui par cent objets de rien, qu'il est toujours à même de se porter librement de différents côtés. Supposons que deux biens de grandeurs comparables viennent à lui être proposés ; que par exemple dans un moment de détresse deux sommes d'argent soient offertes hic et nunc à son choix : s'il n'y avait que ces deux sommes à considérer, il prendrait la grande ; mais il y aura cent motifs plus ou moins sérieux de choisir la moindre : le désintéressement ; le sacrifice ; je ne sais quel caprice qui traversera sa volonté. *Viam colubri super terram (ignoro.)* On en dit autant de la voie de certains hommes. Leur volonté tourne comme la girouette.

Ce serait se fatiguer inutilement de chercher à rendre raison de tous les actes de la liberté. Il y en a beaucoup de déraisonnables ; et l'on ne rend pas raison de la déraison. C'est la remarque de Saint François de Sales.

Il y a cependant du vrai, dans l'objection des sceptiques : c'est que dans tous ses choix, même dans les plus extravagants, la liberté qui n'est qu'une forme de l'exercice de la volonté, se détermine toujours par amour pour quelque bien. Mais pour lequel ? Pour le plus grand ? Non pas nécessairement nous venons de le dire, et d'en donner la raison. Pour le plus attrayant ? Pas nécessairement non plus ; car alors elle se confondrait avec l'instinct, et la délibération n'aurait pour but que de savoir quel est vraiment le plus attrayant. Il faut laisser cela aux Epicuriens, et aux Déterministes.

Pour que l'homme soit vraiment libre, il faut qu'il puisse se déterminer pour autre chose que pour le bien qui offre actuellement le plus d'attrait. Mais d'autre part, le bien choisi doit avoir quelqu'attrait, puisqu'on tend à se l'approprier, à le faire sien, à s'unir à lui. Ce ne sera pas nécessairement un attrait sensible : ce sera donc un attrait de raison, et le méchant lui-même, toutes les fois qu'il ne suit pas brutalement l'attrait sensible, l'orgueilleux, par exemple, a sa raison d'agir : raison insuffisante, bien entendu, raison qui implique l'immolation d'une autre à laquelle il fallait obéir, en un mot : raison tirée de l'égoïsme, mais enfin raison.

En dernière analyse, nous voyons que l'homme n'est libre qu'autant qu'il a pu faire un certain usage de sa raison, et entrer avec elle en délibération sur la valeur des biens actuellement accessibles, ou offerts à l'espérance.

Je résume le numéro en ces conclusions :

L'homme n'a pas à tout instant son libre arbitre *in promptu*. Il lui faut pour cela une raison non empêchée, et le temps de quelque délibération. Dans l'enfance et dans la folie, dans l'ivresse et le sommeil, il est d'autant moins libre que sa raison est plus engourdie ou entravée.

A l'égard des objets voulus, il n'y a que l'amour de sa propre béatitude et les vérités actuellement évidentes, qui s'imposent à lui sans partage.

III. — Vraie valeur de la liberté.

La valeur actuelle de la liberté dépend des biens auxquels elle donne la préférence ; de l'énergie et de la générosité de sa lutte pour les obtenir ; du but auquel elle rapporte ses actes, et de sa constance à le poursuivre.

Mais d'abord, pour que la liberté déploie une valeur quelconque, il faut qu'elle s'exerce. C'est ce qu'elle ne fait pas, tant que la volonté obéit simplement à l'instinct ou à l'impulsion de la nature, comme le fait celle de l'animal. Alors, cette faculté est entraînée à l'aveugle par un bien présent dont elle n'a apprécié ni la valeur, ni la fin ; ou bien, elle est repoussée par un mal tout aussi peu examiné.

Je mets donc de côté ces mouvements instinctifs ; ou plus exactement, je ne m'en occupe que pour m'instruire des tendances premières de la volonté ; car elles trahissent les dispositions de notre nature, et les difficultés qui sont à vaincre.

Les biens finis où ces mouvements tendent se distribuent en trois catégories correspondant à nos trois concupiscences : biens inférieurs ou de la chair ; biens moyens, ou biens de l'esprit vain et curieux ; biens

supérieurs qui flattent l'orgueil. Au-dessus de tous s'élèvent les biens divins.

L'homme s'avilit et il s'amollit quand il s'attache aux biens inférieurs pour le plaisir qu'il y trouve, au lieu de n'en faire qu'un sobre et légitime usage. Sa première force consiste à dominer leurs attraits et à les ranger aux lois de la raison.

S'il concentre ses affections aux biens moyens, son cœur se dessèche, et il devient égoïste, cupide, avare, inique. Peut-être avec du travail et de la prudence arrivera-t-il à la fortune et jettera-t-il un certain éclat extérieur ; mais il est fait pour de plus grandes choses. Il doit donc encore se rendre maître de ces biens et de leurs amours trompeurs. C'est son second mérite.

Orgueilleux, il est dominateur par nature, et volontiers il se servirait de ses semblables comme d'instruments ou de marche-pieds de sa grandeur. Son audace peut s'élever jusqu'au mépris du Dieu qui l'a fait. Il est donc naturellement ambitieux jusqu'à l'impiété. Si son génie et ses forces le secondent, il pourra arriver à la gloire, et se complaire dans sa grandeur : tentation décevante qui lui coûterait cher devant la justice divine. Il est fait pour des biens plus grands encore, et surtout plus solides et plus estimables.

Pour atteindre sa vraie grandeur, il faut que méprisant tous les biens précédents et n'en usant que comme n'en usant pas, il cherche premièrement à établir en lui le règne de Dieu et de sa justice. Ce règne sera sans fin, et l'élèvera au dessus de lui-même.

Telle est la vraie valeur objective de la liberté. Le Juste Juge n'en estime pas d'autre.

Au point de vue de l'énergie déployée, il y a aussi de grandes différences dans l'exercice de la liberté.

L'homme qui obéit aux attraits des biens inférieurs

est vivement, très vivement sollicité à se livrer. Il l'est quelquefois jusqu'au transport de la fureur. En tout cas, c'est l'attrait sensible et actuel qui le mène. Pour suivre la voie où il s'engage, il n'a besoin que de céder. L'attrait l'entraîne, comme le courant du fleuve la barque livrée à ses flots. Ne parlons pas de lutte ni de générosité : il n'y en a pas l'ombre. La liberté ne choisit alors que pour abdiquer, et livrer à l'ignominie toute la personne.

Pour l'homme du milieu, il y a un commencement de combat qui peut faire illusion ; car les biens qu'il a choisis s'achètent par le travail, par la prudence des combinaisons, par des sacrifices volontaires. Mais, c'est encore l'attrait qui a déterminé son choix : il s'est encore livré, et c'est pour des maîtres indignes qu'il exercera son industrie.

L'orgueilleux obéit au plus relevé des attraits ; mais enfin il obéit et se laisse aller comme les deux autres à la concupiscence. La gloire de ses travaux est une usurpation qui peut aller jusqu'au crime, et aux plus grands attentats.

Dans tous les cas, la parole de J.-C. se vérifie : qui facit peccatum, servus est peccati.

Seul, l'homme vertueux prend conseil non de l'attrait, mais de son devoir. Pendant l'élection, l'attrait est pour lui comme s'il n'était pas : il y est indifférent, bien que peut-être il le sente vivement. Cela ne se fait pas sans un rude combat. Son point de départ est une résolution d'immolation à Dieu, au degré que Dieu l'exige. Il subordonne tous ses attraits au devoir ; et pour cette noble cause, il embrasse une voie de sacrifice : il est vaillant et généreux.

Une telle cause ne s'embrasse pas pour un jour ni

pour un temps limité ; avec Dieu, c'est à la vie et à la mort ; et par delà le temps, c'est pour l'éternité.

Les plus vaillants de cette catégorie vouent à Dieu non seulement tout ce qu'exige le devoir, mais l'usage même permis et non nécessaire, des biens appétés par la triple concupiscence. Leur choix est un holocauste complet du triple attrait de la nature ; c'est le brisement à tout jamais de cette triple chaîne, pour être ensuite à Dieu sans entraves. Les âmes qui savent se maintenir la vie entière dans cette sainte liberté, atteignent le plus haut degré de la vertu. Et cependant l'homme aveugle de mon siècle ne voit en elles que bassesse et dégradation ! Nous venons de montrer tout le contraire. Soit au point de vue des biens choisis, soit au point de vue de l'exercice de la liberté, la noblesse et l'héroïsme leur appartiennent ; et les esclaves des appétits mondains, sont les vrais lâches et les vrais dégradés.

Il y aurait ici une explication à donner sur le vœu d'obéissance, immolation de l'orgueil. On la trouvera au t. 2, p. 340.

C'est sottise de crier à l'étourdie : liberté ! liberté ! Ce qu'il faut désirer, réclamer, poursuivre sans cesse dans la liberté, c'est la justice de son emploi. *Quærite primum regnum Dei, et justitiam ejus.*

Qui nous délivrera du joug des passions ? Qui nous donnera la liberté des enfants de Dieu ? Notre Seigneur Jésus-Christ. *Si vos Filius liberaverit, vere liberi eritis.*

IV. — Comment la liberté se fortifie ou s'énerve par les habitudes persistantes du courage ou de la lâcheté. Sa puissance morale.

Pendant que les biens de diverses sortes font à l'homme leurs propositions, la conscience parle au

dedans. Avec un accent profond et sévère, elle signifie que ce qu'il faut chercher ce n'est ni la satisfaction éphémère du moment, ni la satisfaction temporelle la mieux entendue, mais la pleine, la sainte et éternelle satisfaction qui arrivera plus tard au prix du devoir accompli ; et que dans tous les cas, c'est le devoir qu'il faut exécuter, quoi qu'il en coûte.

En même temps divers sentiments et diverses dispositions se succèdent. — Je reproduis ici de belles remarques de saint Grégoire.

Je suppose que l'âme embrasse généreusement la lutte. Avant qu'elle se résolve, elle a subi des tiraillements. Les difficultés on jeté leurs épouvantes. Les plaisirs ont fait étinceler leurs charmes. Après la victoire, tout ce tapage a fini, et la paix, la joie ont reposé l'âme de ses fatigues plus ou moins longues.

Si, au contraire, l'âme a cédé aux craintes des difficultés et au mirage des plaisirs, elle n'a pas plus tôt porté à ses lèvres la coupe empoisonnée, que le dégoût et l'abattement la saisissent.

Supposez à une âme une suite de victoires : c'est une suite de joies pures et sans repentir, qui fortifient la volonté et lui allègent les difficultés des luttes à venir. Et puis l'habitude du combat y rend habile. Elle s'avance de victoire en victoire avec plus de sûreté que le plus vaillant capitaine.

Supposez une suite de défaites : c'est une suite de déceptions, de hontes, de remords, accompagnée d'ennuis qui abattent et qui préparent d'autres défaites.

Ainsi, plus l'homme a l'habitude de la vertu, mieux il résiste à la puissance actuelle d'attraits menteurs ; plus aussi la vertu d'abord âpre et difficile lui découvre ses attraits divins.

Plus, au contraire, il s'abandonne, plus il est incliné à descendre la pente funeste où il s'est engagé. Il sent ses chaînes s'appesantir ; et son âme énervée est de plus en plus incapable de les briser.

COROLLAIRE. — *La puissance morale de la liberté croît ou décroît dans un homme en raison de ses luttes pour le bien, ou de ses lâchetés.*

Sans vouloir entrer ici ex professo dans la question si ardue et si étendue de l'existence du mal qui rend les luttes nécessaires et souvent difficiles, je proposerai un rapprochement.

Lorsque l'homme lutte pour le bien, il fait avec sa volonté ce qu'il fait avec son esprit quand il détruit l'erreur par une négation. Ici, il y a négation d'une erreur qui est une négation de la vérité, et les deux négations valent une affirmation de la vérité. Là, il y a destruction d'un mal qui est une destruction du bien, et les deux destructions valent une production du bien. Ainsi dans la lutte contre la concupiscence, l'objet de la lutte est un amour bas, illégitime, destructeur de l'amour noble et obligatoire. Le terme de la lutte est une destruction de ce destructeur, laquelle produit le bon amour.

Que se passe-t-il dans l'enfer? Une destruction toujours renouvelée et qui ne s'achève jamais, d'une cause qui a détruit obstinément le bien. Cette cause est l'âme pécheresse et impénitente. De la double destruction naît la réparation qui est due à la justice divine. Ainsi la souveraine bonté sait-elle tirer le bien du mal. L'homme en imite quelque chose quand il lutte contre les tentations et les obstacles à la vertu. Il change alors en bien le mal de cette triple concupiscence que saint Jean appelle *concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum et superbia vitae.* Il en fait

l'objet du plus glorieux des combats ; et pendant qu'il en réprime les ardeurs par un généreux sacrifice, un germe de vie se dégage que la concupiscence aurait étouffé. Ainsi se dégage du grain planté en terre et sacrifié, le germe d'une plante qui fructifiera au centuple. *Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet. Si autem mortuum fuerit, multum fructum affert.*

Nous avons encore à suivre les ravages de la concupiscence soit dans l'individu, soit dans les sociétés des nations, et dans toute l'humanité, afin de comprendre la nécessité d'une religion sociale.

V. — Nécessités individuelles, sociales, divines des luttes de la liberté contre la triple concupiscence, et nécessité de la religion.

Dieu n'a pas donné à l'homme une volonté libre pour que cette faculté pût se résoudre arbitrairement : il lui a donné comme à toute chose une loi. Il ne l'a pas non plus créée si parfaite, qu'elle n'eût qu'à suivre ses impulsions pour observer la loi. Au contraire, il lui a donné, — du moins dans l'état actuel, — des premiers mouvements qui doivent être ordinairement retenus ou même réprimés tout-à-fait et changés en d'autres, pour que la loi soit observée ; et cela ne s'obtient qu'à la condition d'une lutte vigoureuse, constante, apprise par une religion et soutenue par son secours. Ce que nous avons dit le supposait déjà ; mais il faut mettre cette vérité dans tout son jour.

Dieu a rendu la lutte nécessaire par les mouvements instinctifs de la concupiscence : mouvements qui dans leur aveugle emportement, ont pourtant un but d'utilité, où se découvrent les attentions de notre

Père. C'est ce que nous allons donner à comprendre.

Bien que cette vie ne soit qu'un temps de passage où rien ne s'achève, et que, envisagée dans un individu quelconque elle mérite d'être sacrifiée mille fois sur l'autel du devoir, dès que Dieu a décrété que l'homme recevrait l'existence et se propagerait dans ce lieu de transition, il a dû vouloir avant tout établir à demeure et garantir au sein des générations, les moyens efficaces de leur conservation et de leur propagation ; et il n'a pas dû s'en rapporter pour cela à la vertu des individus.

C'est avec les biens extérieurs, la concupiscence qui résout le divin problème. Toutes les fois qu'il s'agit de la conservation ou de la propagation de la vie, cette puissance intérieure se soulève vive, prompte, souvent violente et emportée ; en sorte que au lieu d'avoir à se vaincre pour se porter à ces fonctions nécessaires, l'homme n'a ordinairement qu'à retenir l'impétuosité des impulsions qui l'entraînent. Le combat ordinaire de la vie consiste dans la répression des appétits et de l'amour-propre.

Et ce combat n'est pas de simple convenance, il est d'absolue nécessité. Lorsque par lâcheté ou par un amour-propre mal entendu la liberté se relâche dans ses fonctions de résistance aux passions, le courant des appétits l'entraîne aux excès ; et les impulsions de la nature, au lieu d'être des agents conservateurs, se changent en agents destructeurs, sans toutefois rendre vaine l'intention du Créateur. Supposez au lieu de ces impulsions instinctives, un ordre divin : l'humanité était en danger de périr. Avec elles et moyennant des dispositions répressives, des excès sont commis qui font d'affreux ravages ; mais ils laissent debout les générations amoindries.

Nous avons dans ce numéro à estimer ces excès, à montrer la nécessité physique et la nécessité morale de leur répression, la parfaite justice et le parfait à-propos des lois naturelles de *sobriété*, de *justice*, de *piété* que la conscience impose au nom de Dieu, et comme conséquence, la nécessité d'une religion qui élève selon ces lois, les individus et les peuples.

a) S'il se trouvait un homme assez bas et assez lâche pour sacrifier l'honneur que Dieu lui a fait en l'armant de la liberté, et pour se laisser aller ainsi qu'un animal au cours des instincts de la chair, comme ces instincts aveugles et bestiaux ont des moments où leurs exigences dépassent de beaucoup la mesure, et qu'ils sont vifs, impérieux, qu'ils obscurcissent la raison, une fois lancé dans cette voie honteuse, il essuierait tous les jours d'étranges défaites ; et il paierait promptement, il paierait fort cher son indolence. Les excès où la passion l'emporterait le ravaleraient bientôt au-dessous de la bête et consumeraient ses forces bien avant le temps. Je ne sais même s'il pourrait dépasser l'enfance.

Donc, à défaut même d'autre loi, il y a pour l'homme une nécessité naturelle de se servir de sa liberté pour régler ses appétits inférieurs, et immoler leurs désordres à une sobriété nécessaire. Lorsqu'il imprime dans la conscience le devoir de la sobriété, Dieu fait acte de paternité et de justice tout ensemble ; et lorsqu'il met dans la liberté la puissance d'accomplir ce devoir, il accorde à l'homme un honneur singulier. Se servir de cette puissance pour livrer à la sensualité un combat de tous les jours, voilà le premier devoir de ce soldat de Dieu. Il est armé contre lui-même, afin de se sauver d'une ruine certaine.

Mais aux premières années la conscience n'a pas encore d'accents pour se faire entendre, et l'esprit trop faible ne les saisirait pas. C'est le père, c'est la mère qui serviront à leur enfant de première conscience : et Dieu les a merveilleusement préparés à cette fonction nécessaire, pendant qu'il a mis dans l'enfant une instinctive docilité.

b) Fidèle aux premières instructions que ses parents lui ont données, l'enfant s'est tiré des premiers dangers, et le voilà en possession d'une conscience et d'une raison. Il a appris aussi un commencement de justice envers ses parents et ses proches. Mais son égoïsme a pris lui aussi du développement et de la vigueur. Si à mesure que ses forces et son intelligence grandissent il suivait sans combat cette inclination, il arriverait de proche en proche à traiter les choses et les hommes comme des serviteurs ; et son art, ses ruses, ses soins seraient employés à exploiter le mieux possible son prétendu domaine. Supposez alors que dans une nation toute la jeunesse lui ressemble : je vois en esprit la lutte pour l'existence et le bien-être, engagée sur toute la ligne. Accordons que par un raffinement d'égoïsme, l'iniquité sera tempérée de prudence et dissimulera ses vices. Elle ne pourra pas si bien le faire, qu'à la fin on ne découvre ses attentats. Alors les bons rapports deviennent impossibles. En place de la douce amitié, les cœurs s'emplissent de défiance, de jalousie. La discorde allume des feux qui ne peuvent plus s'éteindre. Un enfer est au sein de la nation.

Une nouvelle lutte intérieure de la liberté pour réprimer les instincts égoïstes est donc indispensable à l'existence des nations ; et si la justice n'était pas

prescrite par l'honnêteté naturelle, elle le serait par raison de conservation et de concorde.

Ici, le devoir prend un caractère d'intérêt social qui le rend cher à tous, et tous se liguent pour réprimer les transgressions. Tantôt et passagèrement, ce sera par la loi de lynch; tantôt — et le bon ordre l'exige — ce sera par la création d'une autorité armée d'un double glaive : la justice et la force. En même temps, de nouveaux rapports de justice s'établissent. D'un côté des sujets qui doivent à l'autorité respect et obéissance, de l'autre des chefs qui commandent et qui édictent des lois pour le bien commun. La société civile se forme : navire tourmenté par les orages, sans boussole ni garantie, si une autre puissance ne vient calmer les flots qui le portent, et montrer les écueils.

c) Une troisième ascension est à faire. Armé contre la sensualité et contre l'égoïsme vulgaire, l'homme gardera la sobriété vis-à-vis de lui-même, et la justice vis-à-vis de ses concitoyens. Mais de peuple à peuple, l'ambition conservera son aiguillon, et mettra encore l'univers en sang, si la justice ne prend pas une nouvelle extension. Donc, nécessité pour la volonté libre d'un courage qui s'agrandisse, et fasse triompher dans l'humanité le respect de peuple à peuple.

d) Enfin l'homme ne peut pas changer sa nature et faire qu'il ne soit pas enfant de Dieu.

Enfant de Dieu toujours nourri, conservé, réchauffé dans le sein de sa Providence, associé par le sang à des frères qui étendront ses rapports et les joies de son cœur, il doit à Dieu un culte de reconnaissance socialement pratiqué Mais Dieu est loin de nous : ou ce qui revient au même, il se voile la face et dissimule son action de tous les instants. De là cette situation pénible faite à l'homme ici bas : il a un Père infini-

ment bon, infiniment riche, infiniment puissant. Ce Père suffirait à combler de bonheur mille mondes, et il ne suffit au bonheur d'aucun de nous ! Il y suffit si peu sur cette terre, que ce n'est point en lui qu'on se porte à chercher le rassasiement, mais en des biens inférieurs qui ne sont rien pour la grandeur de notre cœur, et qui n'assouvissent aucun de nos appétits. Enfant, l'homme ne songerait pas même que Dieu fût; et n'y songeant pas, il passerait dans la méconnaissance de son Père tous les jours de sa vie.

Voilà un nouveau devoir : devoir sacré, impérieux, le plus grand de tous. Il appelle du secours ; car la nature est grandement exposée à l'ignorer ou à l'oublier.

Tous les peuples ont compris que pour se maintenir et régner sur toute une société, ce devoir doit être placé sous la tutelle d'un sacerdoce ; qu'un culte social pratiqué à jours fixes, en doit renouveler le souvenir, en même temps qu'il entretient avec Dieu des rapports de louange, d'adoration, de supplication. Chargé de l'honneur de Dieu, ce sacerdoce l'est de tout ce qui tient à cet honneur, et particulièrement de l'enseignement et de la garde de la vertu. A lui de former les consciences des pères et de les tenir en haleine ; à lui de les stimuler, et d'armer la liberté pour les divers combats que notre nature réclame. Tout ce qu'il y a de plus grand dans l'homme lui est confié. Il est par les pères de famille l'éducateur des enfants ; il prépare dans de bons princes le bon ordre et la paix des nations.

Corollaire I. — La parole de Job est quatre fois prouvée : *Militia est vita hominis super terram.* La vie de l'homme est un combat. Elle l'est visiblement, en face de la nature extérieure, qu'il faut dompter et

assouplir, pour en retirer l'aliment, l'abri, le vêtement; mais elle l'est non moins nécessairement et plus noblement vis-à-vis de passions qui ne connaissent ni les convenances, ni la mesure, et, qui par leurs désordres précipiteraient l'homme de la débauche à l'iniquité, au crime, à l'impiété.

Quand un individu se maintient victorieux dans ce combat, il fait régner dans sa personne, l'*ordre moral individuel*. Cet ordre étendu à une société tout entière, devient l'*ordre moral social*. Nous venons de faire comprendre que l'un et l'autre requièrent l'action d'une religion sociale. Cette conclusion est établie avec d'autres développements, t. 1, c. 3.

Toutes les violations de l'ordre ne sont pas également funestes en cette vie. Celle de la sobriété l'est toujours; la dégradation d'un homme qui descend au-dessous de l'animal est inévitable, et sa génération périra. Les plus nobles races se sont tuées ainsi. Mais au point de vue humain et temporel, un individu peut même trouver un avantage plus ou moins durable à n'être que sobre, et prudemment égoïste. Il pratique alors dans sa prudence et sa retenue, un certain nombre de vertus humaines auxquelles Dieu accorde en ce monde la rémunération passagère qu'elles méritent. Nous en avons cent exemples sous les yeux ; mais nous remarquons en même temps que la prospérité acquise dans ces conditions par un travail opiniâtre, passe rarement à une longue descendance. On dit : *père avare, enfant prodigue*. Ce père a cru être habile, et élever pour des générations indéfinies l'édifice de sa fortune : avant même de descendre à la tombe, il en pressent la ruine. Ainsi, après s'être enrichi avec des dehors de probité et de réelles usurpations, il s'est enflé dans sa fortune ; et si son cœur a su résister aux basses ten-

tations, ses enfants y donneront tête baissée, dispensés qu'ils sont du travail et des soins de la vie : il valait bien la peine de s'industrier, de veiller, de se fatiguer et d'endurcir son âme, pour arriver à une pareille fin. *Filiorum peccatorum periet hæreditas.*

Pour qu'un peuple entier trouve dans une prudente iniquité un moyen de grandir, il a des conditions plus nombreuses, plus difficiles, et qui approchent encore davantage de la moralité parfaite ; car il faut qu'il soit *un ;* que par conséquent ses membres tombent d'accord dans la poursuite d'une même fin, et qu'ils se vouent un respect et une estime réciproques. Il en est de cet être collectif comme d'un grand organisme dont toutes les parties essentielles doivent fonctionner avec force, proportion et harmonie. Il ne sera prospère qu'à des conditions de sobriété et de justice intérieure qui en maintiennent la vigueur et l'unité. Mais au regard des peuples voisins, il y aura encore un art possible de domination, semblable à celui qui s'exerce d'homme à homme dans un même peuple : art glorieux selon le monde, qui allié à une certaine piété, pourra recevoir pour un temps sa récompense. Mais aux générations suivantes, cet art inique se détruira lui-même, récoltant avec le succès, l'indolence, l'épuisement des forces, la présomption. Ainsi grandit et périt le plus superbe des empires, en nous attestant par ce long exemple que seule la vertu solide et complète fait des conquêtes éternelles.

Enfin si nous embrassons l'humanité entière, en cherchant les conditions de sa prospérité même temporelle, nous arriverons à une moralité parfaite, à une loi qui ne laisse plus même de place à un égoïsme prudent. Car son tout ne doit faire qu'un seul organisme, et cet organisme ne peut être prospère qu'en

raison de la force, des proportions, de l'harmonie de toutes ses parties sans exception. S'il était donné à une puissance humaine de diriger tout ce grand corps à sa plus grande somme de bonheur temporel, le vrai et unique moyen serait d'établir partout le règne solide de toutes les vertus. La sobriété universelle serait nécessaire, pour donner sans exception des générations vigoureuses; la justice serait nécessaire et devrait être pratiquée d'un bout du monde à l'autre, pour entretenir partout la sécurité, la concorde, des rapports d'une réciproque sympathie; et sous peine de voir crouler bientôt un si grand édifice, une piété solide devrait élever en haut toutes les âmes ensemble. C'est alors que l'homme toujours soutenu par l'homme et toujours libre de développer ses facultés, atteindrait son plus haut développement; et que les arts agrandis et goûtés dans leur divine beauté, formeraient concert pour célébrer les bienfaits de Dieu.

Mais ce bonheur n'est qu'un rêve. Les hommes ne méritent pas qu'il se réalise; et Dieu en tire le bien de détacher nos cœurs de la terre, et de les fixer au lieu des vrais et éternelles joies.

Il est bon de retenir pourtant que, vue dans l'ensemble de l'humanité, la meilleure prudence pour le temps, coïnciderait, si elle se généralisait, avec la meilleure prudence pour l'éternité. Le fameux principe mis en avant par Kant pour discerner les règles du devoir (1), pourrait donc, sagement entendu, conduire aux règles véritables; mais à la condition pourtant qu'on y associerait une connaissance certaine de Dieu, exclue par l'audacieux sceptique.

(1) Agis conformément à la raison, de telle sorte que ton acte puisse être considéré comme une loi universelle de l'activité universelle.

§ 4. — *Les parties essentielles de l'ordre de l'humanité. — La religion a autorité sur toutes.*

Dans le grand ordre de la création, il y a des ordres partiels : l'ordre physique de ce monde visible, et les divers ordres renfermés dans le petit mais très-riche monde de l'humanité.

Tous ces ordres doivent s'unir dans la subordination et l'harmonie.

L'ordre physique est le serviteur des autres, et Dieu l'a livré à l'homme, afin qu'il en dispose pour le bien, dans la mesure de ses connaissances et de ses forces.

Dans l'humanité, et dans chacun de ses individus, l'ordre sensible doit être soumis à l'ordre intellectuel, et l'ordre intellectuel doit être soumis à l'ordre moral.

Dans les différentes sociétés des hommes, la famille, élément essentiel, a le droit de se conserver, de se propager suivant les lois des mœurs, et de s'édifier sous les autorités subordonnées entre elles, du père et de la mère. Mais comme elle ne peut demeurer tranquille dans la jouissance de ses droits sans la protection de l'État, elle doit à cet État protecteur tout ce dont il a besoin pour exercer ses fonctions.

Au-dessus de l'État s'élève la Religion : médiatrice de Dieu sur la terre, chargée du culte, des règles, des mœurs et de la justice, en un mot, de tout ce qui intéresse prochainement l'honneur de Dieu et le salut des hommes.

La famille doit à la Religion de suivre ses préceptes.

L'État, représentant de l'ensemble des familles, doit

à cette Religion désarmée, protection contre les attentats de l'impiété, de l'iniquité, de la dépravation. Il lui doit un soutien tout particulier dans sa fonction de Mère des âmes, vis-à-vis de l'enfant, du vieillard, de tous les hommes.

Rien n'est plus simple, plus évident, plus nécessaire que cette doctrine de subordination et de concorde ; et si les hommes en entendaient l'exposition faite pour une autre espèce d'êtres que pour la leur, ils n'auraient qu'une voix pour l'admirer, l'approuver, la soutenir de leurs suffrages. Mais comme elle s'applique à eux et qu'elle conclut à des devoirs, comme l'Eglise n'a pas dans les mains la force brutale dont dispose l'institution de l'Etat, on fait violence à la raison, à la conscience, et c'est la doctrine qui se trouve avoir tort dans les esprits dépravés.

Pour un temps, cela réussit. On se délivre d'un joug, et les choses vont leur train tant bien que mal. Mais à la longue, les peuples n'ayant plus de frein pour dompter au-dedans leurs passions, n'ayant plus au-dessus d'eux des Chefs formés par la Religion à la pratique de la justice, deviennent comme le vaisseau abandonné sous un pilote infidèle à une mer pleine d'écueils.

Tous les peuples ont eu une religion. Tous entendent au-dedans une voix qui leur dit qu'il en faut une. Le nôtre ne peut pas se flatter de faire exception, et de pouvoir vivre longtemps sans ce sel préservatif. Il serait temps d'y penser, et de voir si nous pouvons nous flatter de trouver mieux que la douce Religion du Rédempteur J.-C.

§ 5. — *Les prédispositions de Dieu sur chaque homme en particulier sont toutes pour son salut. — Prédestination conditionnelle, et prédestination absolue.*

Nous avons maintenant toutes les notions qu'il nous fallait pour définir les desseins de Dieu sur l'humanité.

Pour marquer avec autant de précision que nous le pouvons l'ordre de ses dispositions, je commence par rappeler ce qui a été dit sur la fin essentielle de la création, et de toutes les créatures raisonnables : cette fin est le bonheur de ces créatures.

Appliqué à l'homme créé libre et placé ici-bas en une vie d'épreuve, ce principe conduit à dire que Dieu a préparé et donné à tous les hommes bons ou méchants, tous les moyens de sortir s'ils le veulent, victorieux de l'épreuve, et d'être admis à un bonheur complet, éternel. Durant tout le cours de leur existence, sa volonté est de les sauver tous, et ils sont alors les objets de dons et de sollicitudes semblables : *solem suum oriri facit* (*Deus*) *super bonos et malos*.

Je ne dis pas qu'ils reçoivent des dons égaux ; au contraire, dans les choses finies l'inégalité est partout ; mais je dis des dons semblables, et suffisants pour chacun. Et même rien ne prouve que Dieu se soit fait une loi d'accorder ses meilleurs dons à ceux qu'il prévoit devoir se sauver. Le contraire peut arriver, et Jésus-Christ nous cite quatre villes dont deux ont été plus favorisées, quoique mal disposées relativement aux deux autres.

En général, l'usage que l'homme fait de sa liberté n'a point une valeur proprotionnée à celle des dons reçus. Lucifer est tombé malgré d'excellents dons. La

liberté ne serait pas comme elle l'est pour tous liberté du bien et du mal, liberté du plus ou moins bien, si elle se résolvait toujours selon les dons. Dans cette hypothèse, ce serait la mesure des dons et non le bon ou le mauvais vouloir intérieur qui déciderait du sort des hommes. Ce sort n'aurait plus le caractère de récompense et de châtiment.

Dieu distribue ses dons comme il lui plaît, mais il donne à tous une mesure suffisante pour soutenir victorieusement les combats de la vie.

Lorsqu'il choisit ceux qu'il appellera à l'existence, et qu'il arrête pour chacun la suite et la mesure des dons, le fait-il arbitrairement, et sans aucun discernement ?

Assurément non. Dieu veut bâtir une cité de bienheureux qui publient sa gloire dans une éternelle allégresse ; et pour arriver à cette fin, il a devant les yeux de son éternelle prescience, tous les moyens qui lui donneraient ce qu'il veut, dans la mesure qu'il le veut. Les richesses infinies de sa Sagesse et de sa Puissance lui offrent une infinité de ces moyens, et c'est seulement entre eux qu'il choisit librement.

Notre pauvre sagesse est infiniment impuissante à dire ce qu'ils sont ; mais elle conçoit des limites que la bonté divine ne peut pas dépasser ; ce sont celles passé lesquelles, le dessein de bonté essentiel à la création recevrait un démenti, ou ne s'accomplirait pas d'une manière digne de Dieu. Plus loin nous dirons quelles elles sont.

Pour le moment, nous nous bornons à supposer qu'il y aura dans les générations humaines des vainqueurs et des vaincus, et nous cherchons à expliquer la conduite de Dieu vis-à-vis des uns et des autres.

Cette conduite est dominée par le principe suivant.

De toute éternité Dieu voit tout, veut tout ce qu'il exécutera dans le temps ; et dans ses éternelles dispositions, il sait parfaitement ce qu'il fait et à quelle fin il arrivera. Il y a une ordre de raison, qui place la prescience de Dieu avant les décrets de sa volonté.

En ce qui concerne l'humanité, Dieu a devant les yeux de sa prescience tous les adultes passés, présents et futurs. Tous ont une prédestination conditionnelle au bonheur, et il ne tient pas à Dieu que la condition ne soit remplie : il veut qu'elle le soit, il l'ordonne et il en donne à tous le pouvoir suffisant.

Je considère successivement les bons et les méchants, c'est-à-dire ceux qui seront sauvés, et ceux qui seront damnés.

Les bons agissent en accord avec la volonté divine. Ils changent par leurs vertus, leur prédestinatiou conditionnelle en prédestination absolue.

La première cause de cette prédestination absolue est toujours Dieu, qui les a préférés à d'autres qui l'eussent manquée, et qui leur a donné tout ce par quoi ils sont vainqueurs. La seconde cause, ce sont ces hommes eux-mêmes agissant avec Dieu.

Voici donc tout l'ordre.

Prédestination conditionnelle, précédant le choix et l'appel de ces hommes à l'existence. La condition tient à leur liberté.

Prescience de leurs mérites, et par ces mérites, de la prédestination qui serait rendue certaine, si ces hommes étaient créés.

Choix et appel de Dieu à la lumière de cette prescience. Il fait par avance de ces hommes des pierres de sa Cité céleste. Ce sont des élus, et leur couronne est préparée. Quos præscrivit, dit S. Paul, et prædes-

tinavit. Mais ce choix n'empêche pas le libre mérite de ceux qui sont choisis.

Création, mérites et gloire. C'est la gloire que Dieu s'est proposé comme fin en eux et qu'il a d'abord envisagée.

L'infidélité de l'âme définitivement vaincue nous oblige à faire pour elle le partage des temps.

De toute éternité et pendant tout le cours de son existence temporelle, Dieu a voulu aussi le salut conditionnel de cette âme, et tout ce qu'il a fait pour elle visait à cela. Les secours pour la sauver ont été non-seulement suffisants, mais surabondants : c'est l'enseignement de toute l'Église. Jusqu'ici la volonté de Dieu à son égard, volonté nommée *antécédente*, a été disposée comme pour l'autre âme, suivant la règle de subordination des moyens à la fin. Il y a donc aussi en sa faveur une prédisposition au salut. Seulement, suivant la loi faite à toute l'humanité, la fin de salut n'est que conditionnelle, et les moyens n'étaient point faits pour conduire seuls à cette fin. Il n'y a eu encore pour elle qu'une simple prédisposition. Dieu attendait le bon usage de ses dons.

Mais voici que cette âme félonne refuse de faire fructifier les dons reçus, pour se livrer à ses passions : alors la prévenante bonté de Dieu se change en colère, et sa justice décrète de rétablir l'ordre violé. C'est sa volonté *conséquente*, que l'âme infidèle perde une couronne dont elle a fait si peu de cas, et que son malheur éternel publie l'irrévocable justice du Dieu qu'elle a offensé obstinément. La justice rétablit l'ordre violé.

Loin que Dieu ait voulu cette fin de prime abord, il a donné à cette âme l'ordre sévère de l'éviter, en accomplissant sa loi, et il a joint au précepte les secours et les avertissements. C'est donc cette âme elle-même

qui par lâcheté ou méchanceté obstinée, s'est précipitée dans les conséquences terribles qu'elle encourra. Qui pourrait concevoir d'autres pensées ? Comment la Sainteté et la Bonté même aurait-elle voué d'avance sa créature à la malédiction, et employé comme moyen de cette fin, une voie de péché ou de révolte contre Lui ?

— Mais Dieu l'a créée sachant d'avance qu'elle abuserait de ses dons.

Oui, et en cela il a fait acte, sans doute, de cette Souveraineté absolue que lui confère son titre de Créateur ; mais cet acte n'a rien d'arbitraire puisqu'il est justifié dans toute sa suite : don de la nature et des facultés ; dons des secours nécessaires pour pouvoir exécuter les commandements ; attente de la bonne volonté de l'âme pendant une vie entière. A la fin, elle n'a que ce qu'elle a voulu ; car sa séparation éternelle de Dieu sera son principal tourment ; et par hypothèse, elle n'a cessé jusqu'au bout de repousser la main que Dieu lui tendait.

Toute la justification des dispositions divines à l'égard de cette âme se trouve dans ces deux paroles des livres saints :

Ante hominem vita et mors, bonum et malum : quod placuerit ei, dabitur illi.

Deus... non patietur vos tentari supra id quod potestis ; sed faciet... cum tentatione proventum, ut possitis sustinere.

A quoi il faut ajouter que Dieu n'a pas pu disposer les choses avec la prévision que tous les hommes ou même la généralité serait infidèle à l'invitation de combattre les bons combats.

Les catholiques, même ceux qui repoussent les

décrets prédéterminants des Thomistes, ont de la peine à s'entendre sur l'ordre de succession des divines dispositions.

Il nous semble que cet ordre découle rationnellement de ce que nous venons d'expliquer, et de ces principes universels.

Quand un ouvrier agit seul et que selon la loi de la raison il s'est arrêté à une fin, il subordonne les moyens à cette fin, et non pas *vice versâ*, la fin aux moyens. Son point de mire invariable est la fin qu'il veut obtenir. Supposez-vous qu'il n'a pas de fin ou qu'il se détermine au fur et à mesure que le cours du temps demande une détermination? Alors, il ne sait ce qu'il fait. C'est le cas de l'animal et de l'enfant avant l'âge de raison.

Plusieurs ouvriers agissant de concert et raisonnablement, suivent ce même ordre de subordination. Il en est ainsi de la bonne volonté agissant sous le concours de Dieu.

Si la fin était obtenue incontinent, le même ordre de raison subsisterait toujours, et le mot moyen l'indique. Dans l'ordre des actions, ce mot veut dire : moyen pour la fin voulue.

Mais si deux ouvriers sont en désaccord, si l'un veut une fin et l'autre une autre fin, et que les deux fins s'excluent réciproquement, alors l'un des deux ouvriers devra céder.

Chose incroyable et qui montre bien la malice du péché : dans l'épreuve de la vie, c'est Dieu qui cède au méchant. Il lui donne ce qu'il faut pour bien faire, il est d'ailleurs entièrement maître des actes de ce méchant, et à tout instant il pourrait en faire ce qu'il voudrait. Eh bien, il permet et supporte en patience la révolte à sa volonté, et le mal se fait. Au lieu de

travailler à la fin pour laquelle Dieu l'a fait, le méchant travaille contre cette fin

Mais la loi de subordination des moyens à la fin subsiste pour les deux ouvriers. Pendant la vie de l'ouvrier humain Dieu a pour fin de sauver son âme; et en conséquence, il le met à même de le faire. L'ouvrier humain préfère un plaisir ou un avantage temporel, et en conséquence il choisit de faire le mal.

Au terme de la vie, Dieu punit le révolté. Il change sa volonté de salut en une volonté de châtiment et de réparation. Sans doute, cette volonté redoutable, Dieu l'a prévue et voulue de toute éternité; mais il ne l'a voulue que suivant un ordre de raison essentiellement postérieur aux révoltes de l'impie.

Voilà comment l'enfer s'est ouvert. Dans la suite affreuse qui se déroule, il n'y a aucun temps où la volonté divine ne soit conforme à la sagesse et à la bonté. Pendant la vie, Dieu donne des ordres à sa créature : ordres dictés par la justice et la bonté. Ces ordres, il donne les moyens de les exécuter. Il y aura quelques sacrifices, mais les forces y sont proportionnées, et la couronne est offerte au combattant comme une espérance dont la satisfaction dépend de lui. L'épreuve durera peu, et la gloire toujours. L'insensé rejette la gloire avec l'épreuve. Le mal vient donc de l'homme, et l'homme pouvait l'éviter. C'est toujours à ces vérités très certaines qu'il faut en venir, quand on veut se rendre compte de l'existence de l'enfer. (V. t. 2, p. 170).

Il n'en est pas d'un ouvrage fait par un seul agent ou par plusieurs travaillant d'accord, comme de celui qui résulte d'agents luttant pour des fins opposées. Le premier est ou peut être ordonné suivant la règle du

medium ad finem ; mais le second se ressentira de la lutte, et pourra se partager en plusieurs fort différents. Le but qui sera atteint par l'ouvrage ne sera plus nécessairement celui qui était envisagé au commencement par l'un des ouvriers ; il pourra être tout autre, et c'est ce que nous déplorons, en voyant où tend si déloyalement une grande partie de notre propre espèce. Elle se fatigue à détruire les desseins de bonté de son créateur. Un jour elle s'écriera mais trop tard: *Ergo erravimus... Lassati sumus in via iniquitatis et perditionis, et ambulavimus vias difficiles... Quid nobis profuit superbia? Aut divitiarum jactantia quid contulit nobis ? Transierunt omnia illa...* (Sap. v, 6...).

Une simple créature, par exemple un père selon la chair, ne pourrait pas se permettre vis-à-vis d'une autre créature, des dispositions pareilles à celles que Dieu a prises vis-à-vis de l'homme. Il faut pour cela un domaine absolu, et la puissance de réparer le mal qui se commettra. Faute de quoi, la créature, le père, est tenu d'empêcher à l'avance autant qu'il le peut, loin de le rendre possible, tout le mal moral qu'il prévoit.

Dieu lui-même dans sa toute-puissance, met des bornes aux exercices de sa justice, et ne permet pas qu'elle envahisse toute l'œuvre de ses mains.

J, CHARTIER S. J.

(A suivre).

LA CONSCIENCE ET LA SENSIBILITÉ

TROISIÈME ARTICLE

VI

L'exercice régulier des forces naturelles nous apparaît toujours enchaîné à des lois précises, qui doivent les diriger et prévenir leurs écarts. L'une ou l'autre de ces lois vient-elle à faire défaut? ou bien la force cesse d'agir, ou bien il y a déviation dans le jeu de son activité, et l'effet produit n'est point un résultat légitime. Les diverses énergies de l'âme, comme celles de la matière, sont assujetties à des conditions nécessaires, dont la détermination ne saurait manquer de répandre une vive lumière à travers le dédale des phénomènes de la vie mentale. Les conditions appelées à régler l'exercice des énergies sensibles de l'âme se rapportent à l'organe ou à la puissance qui l'informe : elles sont physiologiques ou psychologiques. Nous allons procéder à la détermination des lois physiologiques et psychologiques de la conscience sensible.

Conditions physiologiques. — La première condition physiologique nécessaire à l'exercice régulier de la conscience sensible exige que l'intensité de l'excitation produite par l'objet sur le sens externe soit suffisante pour atteindre le système cérébro-spinal. Elle trouve sa raison dans la nature même du sens commun. Le sens commun est la faculté centrale où

toutes les sensations externes doivent converger, pour se composer ensemble, et accuser, par leurs contrastes mutuels, les différences des objets qui les ont engendrées. Il est le bureau de réception, où l'âme prend connaissance des dépêches qui lui sont envoyées des divers sens externes, par l'intermédiaire des fils nerveux. Si l'excitation imprimée à l'organe sensoriel périphérique, faisant office d'appareil manipulateur n'est point assez forte, il est évident que l'onde nerveuse destinée à établir la correspondance entre le sens commun et le sens externe, se perdra le long du chemin, avant d'avoir atteint l'appareil central récepteur : la conscience ne sera pas avertie, elle restera indifférente et inactive, relativement à l'objet excitateur.

Cette loi générale, en vertu de laquelle toute excitation trop faible expire dans les nerfs avant d'avoir atteint la conscience sensible, trouve son explication immédiate dans la sagesse du Créateur. Entre la matière vivante et le milieu inorganique, il y a, à la fois, lutte et solidarité. L'extrême instabilité des organismes permet à leurs éléments combustibles de s'échapper, pour céder aux affinités extérieures qui les sollicitent : mais, en revanche, les êtres vivants, possèdent en leur sein, un principe supérieur d'activité qui leur permet de se défendre contre l'action destructive des corps inorganiques, et de ravir à ces derniers les matériaux nécessaires à la réparation de leurs propres pertes. Dieu a voulu, que dans tout être vivant, comme dans l'ensemble de la nature, l'ordre et l'harmonie jaillissent du sein de la destruction et de la lutte. Or cette harmonie qui se manifeste d'une façon éclatante dans le cercle de tout organisme animal serait infailliblement détruite par le défaut ou l'excès d'impres-

sionabilité. L'animal, chez qui les excitations extérieures n'auraient point un retentissement suffisant, et ne pourraient atteindre le siège de la conscience sensible, ne serait pas averti de la présence des matériaux destinés à procurer l'entretien et la conservation de sa vie ; il ne soupçonnerait pas les dangers qui le menacent, les ennemis qui le guettent ; il deviendrait fatalement la proie de la mort.

D'autre part, l'animal doué d'un excès d'impressionabilité dépenserait inutilement toutes ses énergies à répondre aux innombrables excitations des agents extérieurs : ce serait une lyre frémissant au moindre souffle. Sa vie, passant par de continuels soubressauts, du plaisir le plus intense à la douleur la plus extrême, s'userait bien vite dans cet état permanent de surrexcitation nerveuse. Tout le monde connaît quelques-unes de ces personnes, chez qui la moindre impression engendre des réactions exagérées : ce nervosisme excessif traduit généralement une constitution faible et maladive. Donc, il ne faut pas que la conscience sensible soit avertie de tout ce qui se passe à la périphérie de l'organisme. *De minimis non curat prætor*. Seules, les influences plus prononcées, qui se rapportent à la vie de l'ensemble doivent être télégraphiées au gouvernement central de la conscience. Aussi, l'impressionabilité sensorielle pour accomplir sa mission et protéger efficacement la vie de l'animal, ne doit être ni trop faible, ni excessive.

Or Dieu ne se fait pas un jouet de ses créatures. Il n'est point, Lui, cette nature féroce des matérialistes qui engendre des espèces vivantes pour les dévorer aussitôt, et faire naître de nouvelles espèces, emportées immédiatement elles-mêmes par le tourbillonnement perpétuel de transformations aveugles ! Les

créations de Dieu ne sont pas aussi éphémères ! Sans doute, le temps qui a vu leur éclosion doit aussi voir, un jour ou l'autre, leur terme et leur mort ; mais, entre ces deux limites extrêmes, chaque type peut maintenir, durant de longs siècles, sa forme spécifique sur les débris de ses représentants individuels. Aussi bien, la main paternelle de Dieu a-t-elle déversé en les diverses formes animales, l'impressionabilité sensible suivant une moyenne suffisante pour assurer leur conservation dans ces grandes luttes, où se manifeste « *une rage prescrite qui arme tous les êtres in* « *mutua funera.* » (J. de Maistre)

La Physiologie contemporaine s'est appliquée à déterminer, relativement à l'homme, la limite *minima* de l'impressionabilité sensible. Elle a établi qu'une pression inférieure à deux ou trois milligrammes ; une excitation calorifique moindre qu'un dixième de degré centigrade sur l'organe du tact ne peuvent se transmettre au sens commun. Pour la vue, une lumière dont l'intensité est 300 fois plus faible que celle de la pleine lune, reste inapte à réveiller la conscience sensible. On a même voulu calculer la plus petite différence entre deux impressions de même genre, visuelles par exemple, mais d'intensité inégale, qui soit susceptible de s'accuser au sens interne. Relativement aux sensations du tact, la conscience ne pourrait percevoir une différence entre les sensations produites par deux pressions, si la différence des pressions elles-mêmes ne dépasse 85 grammes. Dans les sensations de la vue, il faut un accroissement d'un centième en l'intensité de l'excitation lumineuse pour différencier deux sensations consécutives au regard de la conscience.

Il est bon d'observer que de semblables déterminations ne sauraient posséder une valeur absolue. Le

degré d'intensité nécessaire pour mettre en jeu le sens commun dépend d'une multitude de causes étrangères à l'objet excitateur. Il est clair que la constitution et l'état actuel du système nerveux, dans les diverses personnes, introduisent des solutions variables avec les individus, ou les différentes situations d'un même individu. Pareillement, l'attention plus ou moins vive de l'âme aux sensations externes peut faire monter ou baisser la limite qui définit le champ de la conscience sensible du côté de l'impressionabilité organique.

A plus forte raison, il serait téméraire de vouloir établir un rapport numérique entre les diverses modalités de l'exercice de la conscience sensible et les excitations qui les ont produites médiatement. Weber et Fechner ont prétendu formuler la loi que suit l'intensité de l'acte du sens commun quand on varie l'intensité de l'excitation sensorielle périphérique. Ils estiment que la perception de la conscience sensible croît comme le logarithme de l'excitation. Plusieurs philosophes, Delbœuf et Ribot entr'autres, ont contesté, avec raison, la valeur mathématique de cette loi. La connexion qui relie l'état nerveux résultant de l'impression des objets, à l'exercice de la conscience sensible n'est pas quantitative et ne peut être traduite par une formule numérique. L'activité sensible ne répond pas toujours au stimulus extérieur par une réaction psychologique proportionelle ; le principe de l'équivalence des forces établi par Newton paraît devoir être restreint aux forces purement physiques. Il est possible que l'activité supérieure du sens interne apporte aux activités organiques sous-jacentes, un supplément d'énergie tiré de son propre fonds, dont l'effet est de détruire toute équivalence entre le jeu des for-

ces sensibles et les stimulus excitateurs. Au reste, dès qu'on a soin de bien distinguer la sensation de l'élément pathologique, plaisir ou douleur, qui l'accompagne nécessairement, il suffit d'un simple regard d'observation intime, pour voir qu'il n'y a pas proportionnalité arithmétique entre la *vivacité* et la *netteté* de la perception ou représentation sensible et l'accroissement d'intensité dans l'excitation objective. Les Philosophes du moyen-âge avaient eux-mêmes observé ce fait d'expérience : que toute impression trop vive dans un organe augmente, il est vrai, le plaisir ou la douleur, mais au détriment de la perception proprement dite qui s'affaiblit ou disparaît complétement. « *Si motus sensibilis fuerit fortior quam orga-* « *num natum sic pati, solvitur proportio, et cor-* « *rumpitur sensus, sicut cum aliquis fortiter percutit* « *chordas, solvitur symphonia et tonus instru-* « *menti* (1). » Aussi Dieu a-t-il eu soin de munir l'appareil oculaire, par exemple, d'humeurs destinées à faire obstacle aux mouvements trop puissants de la chaleur obscure et de l'air, de telle sorte qu'ils ne viennent pas impressionner le nerf optique et troubler son exercice. Et lors même qu'on voudrait identifier la sensation avec l'émotion de plaisir ou de douleur, il paraît encore impossible d'établir une proportionnalité rigoureuse entre l'excitation objective et l'acte de la sensibilité.

Il arrive souvent, en effet, que des forces incidentes très diverses dans la quantité du trouble nerveux produit par elles en des organes sensoriels différents, engendrent des émotions dont l'intensité est égale. Les positivistes eux-mêmes en conviennent. M. Huxley

(1) Saint Thomas. (In Arist. De animâ l. II. c. 12 text. 123).

est contraint d'avouer qu'il n'y a pas proportion mathématique entre l'action du « *cerveau* » (de la conscience sensible) et l'intensité du stimulus externe au moment où elle arrive à cet organe.

Ce qu'il y a d'incontestable et de vrai dans la prétendue loi de Fechner, c'est que, plus le stimulus extérieur est intense plus aussi doit être forte l'excitation immédiatement postérieure pour produire une différence saisissable par la conscience entre les deux sensations externes consécutives. Cela se comprend facilement. Toute excitation diminue temporairement l'impressionabilité et l'énergie du système nerveux : si l'excitation a été trop vive ou trop rapidement répétée, la matière nerveuse se désagrège, elle n'est plus susceptible de transmettre au sens commun que les impressions excessives. Un cheval fatigué répond faiblement aux coups de fouet : dans cet état, les excitations violentes sont seules capables d'éveiller l'exercice de sa conscience sensible. Une saveur âcre enlève momentanément le goût. L'odeur d'un parfum longtemps aspirée finit par ne plus procurer aucun plaisir. Les explosions répétées du canon produisent la dureté de l'ouie. Quand on passe de la pleine lumière à l'obscurité, les excitations des objets environnants deviennent insuffisantes à éveiller pleinement la conscience sensible. En résumé, le jeu régulier de cette faculté exige comme première condition physiologique : 1° Une intensité suffisante dans le stimulus extérieur. — 2° Une augmentation suffisante dans l'intensité du stimulus, lorsque l'excitation antérieure s'est trouvée trop fréquemment répétée ou trop violente.

La *seconde condition physiologique* est la *continuité* des nerfs chargés de transmettre à la conscience sen-

sible les sensations externes. Cette continuité peut être détruite ou par la *coupure* ou par un *désordre de la substance nerveuse*.

D'abord, par la coupure. — Si l'on coupe un nerf mixte, c'est-à-dire contenant à la fois des fibres motrices et sensibles, toute sensibilité et tout mouvement disparaît dans la partie de l'organisme à laquelle ce nerf se distribuait. Les excitations produites à son extrémité extérieure ne parviennent plus au sens commun, alors même qu'on relierait par une souture, les deux parties, autrefois continues du nerf coupé. Il faut de longs mois pour rétablir la continuité et restituer à la conscience sensible son activité sur la partie spéciale de l'organisme où le nerf vient aboutir.

Par un désordre de la substance nerveuse. — Un pareil désordre peut provenir soit d'un excès ou défaut de pression, soit d'une altération dans la circulation ou la qualité du sang. Tout le monde sait que la pression exagérée produite sur un nerf par une ligature arrête l'onde nerveuse, et interrompt la communication de la conscience sensible avec les sens externes. Si, par un excès contraire, la pression fait défaut, le pouvoir conducteur des nerfs s'exagère ; les sensations externes se transmettent au sens commun avec une facilité anormale, l'exercice de la conscience sensible est plus ou moins profondément altéré. Une perte de sang trop abondante excite des convulsions dans le système nerveux, parce que les vaisseaux sanguins n'exercent plus une pression suffisante sur les nerfs, et les moindres excitations, qui passeraient inaperçues, à l'état ordinaire, provoquent alors de vives sensations et des tressaillements musculaires excessifs.

Le sang agit sur le système nerveux par la pression qu'il exerce sur les nerfs, mais il agit aussi par la

chaleur qu'il distribue et par ses qualités propres. Quand il fait froid les reptiles sont plongés dans l'engourdissement ; des insectes engourdis le matin, après une nuit fraîche, reprennent leur activité sous l'influence du soleil. L'abeille peut être saisie impunément le matin ; vers le midi, celui qui voudrait s'emparer d'elle s'exposerait à une forte piqûre. Cet engourdissement et ces oscillations de la vie sensible trouvent leur explication dans un abaissement de la température du liquide sanguin. Les animaux hibernants sont dépourvus de ce « *milieu intérieur* » (Cl. Bernard) perfectionné que possèdent les vertébrés supérieurs, et qui, conservant une température constante, malgré les fluctuations du milieu extérieur, maintient en eux l'exercice des fonctions vitales. Chez les animaux à sang froid, le liquide sanguin ne peut jouir d'une température propre à assurer l'expansion de la vie, que sous l'action du milieu extérieur : le refroidissement de ce milieu extérieur entraîne le refroidissement du milieu intérieur ou du sang ; les éléments nerveux en contact avec un sang refroidi ne peuvent plus développer leurs énergies : la sensibilité et la motilité s'éteignent. C'est le refroidissement du sang qui engourdit la sensibilité, c'est le réchauffement du sang qui la ravive. Une élévation trop grande dans la température du sang exalte, outre mesure, la sensibilité, et, si elle dépasse certaines limites, elle produit un effet contraire ; elle insensibilise l'animal. Pour la grenouille, quand la température atteint 40 degrés, la vie sensible cesse toute manifestation. Il existe un mammifère : le Tenrec, qui tombe en léthargie sous l'action des fortes chaleurs. Ici comme partout, *ne quid nimis!* Cette liaison intime de l'activité sensible avec la température du sang s'accuse également, dans des cir-

constances exceptionnelles, chez les animaux à sang chaud. Qui ne connait les désolantes péripéties de la trop fameuse retraite de la grande armée, dans les plaines de la Moscovie? Les soldats jetaient leurs armes, *leurs membres gelés ne pouvaient plus les retenir*. Repoussés des bivacs ou des feux, quand ils n'apportaient pas de quoi les alimenter, ils erraient à l'aventure. Malheur à celui que la fatigue ou l'épuisement contraignait de s'arrêter pour se reposer un peu sur l'immense lit de neige qui couvrait les campagnes désertes! « Il ne tardait pas à *succomber à l'engour-* « *dissement*, pour s'endormir bientôt du sommeil de « la mort. » Cet engourdissement de la sensibilité constatée par un témoin oculaire, chez les malheureuses victimes du froid, durant la désastreuse retraite, est une vérité physiologique incontestable. Un membre trop refroidi peut être pincé, piqué, coupé, sans que nulle excitation se transmette à la conscience et engendre aucun sentiment de douleur.

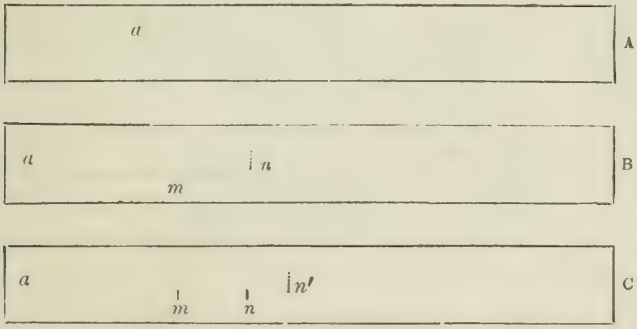
Le sang agit aussi sur la sensibilité interne par ses qualités propres. En effet, le sang frais transporte aux différents tissus de l'organisme les matériaux qui doivent les restaurer au fur et à mesure de leur désintégration : s'il vient à faire défaut en un point, s'il n'y apporte pas les éléments propres à entretenir les relations d'échange entre cette partie de l'organisme et le milieu, l'activité vitale est nécessairement altérée. L'organisme a donné au milieu cosmique, et le milieu cosmique ne lui a rien rendu, l'harmonie est troublée. Il est constaté que l'exercice de la conscience sensible diminue, suivant la diminution du sang frais envoyé par le cœur aux centres nerveux. C'est aussi un fait d'expérience que la présence de certaines substances dans le sang, rend possible, facilite ou exagère la

transmission : des sensations externes au sens commun le sang désoxygéné est incapable d'entretenir l'ativité des nerfs ; la présence de l'oxygène est nécessaire à l'exercice de la sensibilité, celle de l'acide azotique ou des alcools produit une exagération d'activité cérébro-spinale. La présence de l'acide carbonique, en dose trop forte, produit un effet contraire, elle occasionne une léthargie plus ou moins accentuée, dont le prolongement peut aboutir à la mort. Donc l'exercice de la conscience sensible est essentiellement lié à la qualité du sang qui alimente l'organisme.

Une troisième et dernière condition physiologique nécessaire à l'exercice légitime de la conscience sensible, est une certaine *durée,* soit dans la transmission de la sensation extérieure, soit dans l'acte propre du sens commun. En effet, tous les actes de la sensibilité parce qu'ils sont les produits des *organes sensibles*, sont enchainés aux conditions de l'espace et du temps ; ils ne peuvent être instantanés. Pendant longtemps, on a cru que la rapidité de la transmission des sensations externes était comparable à celle de l'électricité, c'est pourquoi il semblait impossible de l'apprécier jamais rigoureusement, eu égard à la faible longueur des nerfs qui séparent les organes sensoriels périphériques du système cérébro-spinal C'était une erreur. Des expériences récentes, instituées à l'effet de résoudre cet intéressant problème ont donné les résultats les plus précis, qui permettent d'affirmer aujourd'hui que le transport de la sensation externe au sens commun se fait avec une extrême lenteur.

Un cylindre auquel adhère une feuille de papier noircie au noir de fumée est mis en mouvement par un mécanisme spécial, qui lui imprime une rotation rapide et très régulière, un stylet, par son frottement

sur le papier, y trace une ligne continue. Or, en même temps que l'expérimentateur marque un point *m*, sur la ligne tracée par le stylet, il touche à *l'épaule* une autre personne qui doit, au moment où elle *perçoit* le contact, peser sur un levier à l'aide duquel elle peut faire subitement détourner le stylet. Le stylet se lève brusquement, et la ligne droite qu'il traçait subit une déviation. On observe toujours que le *début* de cette déviation ne coïncide pas avec le point *m* : il s'accuse plus loin en un autre point *n* : la distance *mn* représente le temps employé par l'excitation produite sur l'épaule à se transmettre à la conscience sensible, plus le temps employé soit à la production de l'acte sensoriel interne, soit à transmettre l'impulsion de la conscience aux muscles de la main.—Un instant après, et dans les mêmes conditions l'expérimentateur excite le *doigt* de la même personne : le début de la déviation s'accuse en un point *n'* plus distant de *m* que le point n. (cf. Fig. sq.)



Légende : A.—Papier de l'appareil, déroulé ; *a*, ligne droite tracée par le stylet quand la personne, qui doit être excitée, ne le fait point dévier.

B.— Excitation de l'épaule. *n*, début de la déviation dans la ligne du stylet. — C. — Excitation du doigt : *n'*, début de la déviation.

Il est évident que l'intervalle *mm* est identique dans les deux cas ; donc la différence nn′ représente le temps mis par la sensation produite au bout du doigt à se transmettre jusqu'à l'épaule. On comprend qu'il ne reste plus qu'à mesurer cette différence, et la longueur du nerf depuis le bout du doigt jusqu'à la partie du nerf, situé vers l'épaule, pour connaître la rapidité de l'onde nerveuse, et en déduire la vitesse pendant l'unité de temps. La vitesse moyenne du transport de la sensation externe est de 60 à 80 mètres à la seconde chez l'homme. Chez les animaux à sang froid elle est seulement de 30 à 40 mètres à la seconde. Dans la moëlle épinière, elle est moitié moindre de celle du transport des excitations dans les nerfs sensibles.

Enfin on a pu déterminer le temps consacré par la conscience sensible, à produire son acte propre. Certains philosophes, pour vouloir réduire l'intelligence au rôle d'une faculté purement organique, ont désigné ce temps, sous le nom prétentieux de *vitessse de la pensée*. Comme si l'intellection n'était autre chose qu'une forme plus achevée et plus parfaite de la sensation ! Comme s'il n'y avait point un abîme infranchissable entre ces deux manifestations diverses de la vie psychologique ! A force de poursuivre l'unité dans les forces créées, on finit par semer dans le domaine de toutes les sciences, les confusions les plus déplorables.

L'appréciation de la durée de l'acte de la conscience sensible est plus complexe que celle du temps nécessaire au transport des excitations sensibles. Devant l'expérimentateur est placé un écran percé d'un trou : on fait mouvoir un disque coloré qui apparait brusquement derrière le trou de l'écran, en même temps qu'un

point *m* est inscrit sur l'enregistreur par le jeu d'un électro-aimant. Au moment où le disque passe sur l'ouverture de l'écran, l'expérimentateur fait mouvoir une pédale qui inscrit sur l'enregistreur un autre point *n* distinct du premier. La distance *mn* combinée avec la vitesse connue du rouleau cylindrique, donne le temps employé à la production d'un ensemble d'actes, depuis l'impression extérieure jusqu'à la réaction musculaire. La vitesse du transport des excitations dans les nerfs et la moëlle épinière étant déterminée par les expériences antérieures, on retranchera de la durée le temps nécessaire à la transmission de la sensation externe au sens commun, plus le temps nécessaire pour faire parvenir aux muscles le mouvement de la conscience sensible. La différence ainsi obtenue donne la durée exacte de l'acte propre de la conscience : elle varie de $^1/_8$ à $^1/_{10}$ de seconde pour une impression lumineuse ; pour une sensation de choc, elle est d'environ $^1/_7$ de seconde. Donc il faut un neuvième de seconde à la conscience sensible pour connaître une sensation externe de couleur. Il y a plus, on a mesuré la durée de l'acte de la conscience sensible, lorsqu'il s'agit de discerner diverses sensations de même ordre, par exemple, le blanc du noir ou du rouge. L'acte le plus simple de discernement exige, en moyenne, $^3/_{100}$ de seconde, pour s'accomplir : mais cette durée augmente dans de très fortes proportions, quand les alternatives sont nombreuses.

La lenteur relative du mécanisme physiologique de le sensibilité interne nous donne la clef d'une harmonie finale extrêmement remarquable, dans la situation des organes sensoriels appelés à jouer un plus grand rôle dans la conservation de l'individu : la vue et l'ouïe. Evidemment, leur rapprochement du

cerveau, a pour but de suppléer au défaut de rapidité dans la transmission des sensations externes, et de permettre à l'animal de répondre plus promptement aux influences utiles ou pernicieuses des agents étrangers. L'école évolutionniste aime à voir dans une disposition si avantageuse, une preuve « *incontestable* » de la genèse des organes et des fonctions par l'action de la *sélection naturelle*. A dire vrai, la sélection naturelle est un agent trop aveugle et fatal, pour engendrer des résultats marqués au coin d'une adaptation si parfaite. « *Partout où une intention se ma-* « *nifeste dans le monde c'est que la pensée l'a pré-* « *cédée comme son principe* (1). »

La proximité du cerveau et de tous nos principaux sens externes révèle une « *intention* » admirable ; c'est pourquoi elle appelle « *une pensée qui l'ait pré-* « *cédée comme son principe.* » Elle accuse la souveraine Intelligence et la Bonté Infinie de notre Père de cieux, qui distribue à toute créature vivante les armes dont elle a besoin pour se protéger dans les grandes luttes de la vie!

Conditions psychologiques. — L'exercice de la conscience sensible est aussi lié à des conditions psychologiques, à la détermination desquelles nous allons procéder.

La première loi psychologique exige que la conscience sensible soit mise en jeu par le sens externe. En effet, selon le principe fameux de saint Augustin : « *Toute connaissance est engendrée par le concours simultané de l'objet et du sujet.* » La conscience sensible est susceptible de reproduire l'un ou l'autre indifféremment des divers objets particuliers compris

(1) Trendelemburg. (Geologische Bilder, I, p. 207).

dans les limites de son objet adéquat : c'est de l'objet spécial vers lequel elle est dirigée, qu'elle doit recevoir sa détermination propre. Aussi le même Saint Docteur, et, après lui, les docteurs du Moyen-Age, aimaient-ils à comparer l'acte de la connaissance à l'acte de la génération : toute connaissance est le produit de la faculté mise en mouvement par l'objet. Dans le règne organique, un individu appartenant à une espèce vient-il à s'unir à un individu d'espèce différente, l'individu engendré est un produit monstrueux contre lequel la nature semble protester, en le ramenant fatalement au type qui caractérise l'un ou l'autre de ses générateurs. Les objets matériels et les facultés sensibles auxquelles ils se rapportent forment, dans l'ordre de la sensibilité, des espèces parfaitement tranchées et délimitées excluant toute possibilité de passage de l'une à l'autre. Ici encore, l'union d'un objet appartenant à une espèce douée des qualités sensibles avec une faculté d'une autre espèce ne peut engendrer un acte normal et régulier. Que le chirurgien, opérant sur un œil malade, excite la rétine de la pointe de son stylet, l'acte visuel résultant d'un pareil contact ne saurait être tenu pour un produit naturel, pas plus que les hybrides obtenus par le croisement de la chèvre et du bélier ne sont eux-mêmes des produits normaux. L'objet propre de la conscience sensible est le sensation externe. Le *jeu normal* de cette faculté doit donc avoir son mobile dans l'activité des sens externes.

A cette première condition psychologique, se rattache intimement une autre condition, savoir : que la conscience sensible n'opère point en dehors des sensations externes. Chacune de nos facultés a son département spécial, où elle peut développer ses attri-

butions propres. Dès que son activité s'échappe hors des limites qui précisent son domaine, elle cesse d'agir avec autorité, et ses actes ne sont plus l'expression fidèle de la réalité des choses. Ainsi, le témoignage de la conscience sensible conserve une valeur indéniable, alors seulement qu'il se rapporte *aux qualités perçues par les sens externes ou à leurs différences.*

Une dernière condition psychologique, la plus essentielle peut-être à l'évolution légitime de la conscience sensible, c'est l'attention de l'âme. Nous l'avons insinué précédemment, l'impression extérieure peut être reçue d'une double manière dans l'organisme animal : « *d'une manière morte* » comme toute excitation produite en une matière inerte ; ou bien : « *d'une manière vivante*, » c'est-à-dire avec attention de la part du sujet sentant. Il est clair que le stimulus externe ne saurait mettre en activité la conscience sensible, si l'attention de l'âme est concentrée sur une autre partie de sa vie mentale. Assurément lorsque l'âme n'est nullement attentive aux changements produits à la périphérie de l'organisme, ces changements se réduisent à de simples mouvements moléculaires : vouloir leur attribuer un aspect psychologique, serait faire de la sensibilité une propriété fondamentale de la matière ; il ne resterait plus qu'à voir, avec Oltramare (1), dans la grande loi de l'attraction universelle « *la formule de la sensibilité de la* « *matière dans ce qu'elle à de plus simple et de plus* « *général*, toute matière « *serait douée de sensation* « *et de volonté* (2). «

(1) Oltramare (Revue scient., 15 janv. 1881, p. 24).

(2) Haekel. (Psychologie cellulaire, pp. 40-43).

L'acte du sens commun est d'autant plus clair et distinct que l'attention est plus vive. A mesure que l'attention se relâche, la perception sensible devient moins nette et plus confuse. Ainsi, l'audition d'un morceau exécuté sur l'orgue, n'éveillera qu'un ensemble de sensations plus ou moins enchevêtrées chez celui dont l'âme se laisse envahir par la distraction, tandis que l'auditeur attentif, saisit dans leurs détails et leurs délimitations respectives, les harmonies diverses et relevées qui viennent se superposer sur la base profonde et monotone.

Aux yeux de quelques philosophes modernes, les conditions psychologiques précédemment assignées, ne suffiraient pas à régir l'exercice du sens commun : ils exigent, en outre, une certaine variété entre les sensations successives d'un même genre. D'après Hobbes, Spencer, Ribot : « *Une conscience uniforme* « *est une absence totale de conscience; sentir tou-* « *jours la même chose revient à ne pas sentir.* » Il y a certainement de l'exagération dans l'identification d'une conscience agissant sur des données semblablement teintées, avec l'absence totale de la conscience sensible. Supposons une personne souffrant, pendant plusieurs mois, de douleurs violentes et continues qui absorbent toute son activité sensible : il paraît bien difficile d'admettre que la continuité de ces douleurs puisse les annihiler, et enlever à la personne malade la conscience des maux qu'elle endure. Une chose reste vraie, c'est que l'absence de contraste entre des sensations consécutives de même genre, amoindrit peu à peu l'attention de l'âme ou même la fait disparaître, et, de la sorte, infirme l'exercice du sens commun. L'homme qui vit habituellement au milieu du bruit, finit par devenir indifférent à

certaines sensations pour n'en subir que certaines autres ; le meunier, habitué au tic-tac de son moulin, n'y prend point garde : son attention ne se porte plus sur ce bruit, auquel il s'est accoutumé, l'exercice de sa conscience sensible est suspendu, de façon à ne plus accuser ces répétitions continuelles de sons monotones. Ce n'est point la continuité de la sensation qui suspend l'exercice de la conscience sensible, c'est le défaut d'une attention suffisante ; en sorte que la loi du contraste dans les sensations devient un cas particulier de la loi plus générale de l'attention nécessaire au développement de la sensibilité interne.

Comme on vient de le voir les conditions qui doivent présider à l'exercice du sens commun sont nombreuses et fort complexes. Néanmoins, malgré cette complexité et l'enchevêtrement de ces lois diverses, les énergies de la sensibilité interne s'épanouissent presque toujours, avec harmonie, mesure et proportion. Il est donc nécessaire qu'une Intelligence ait prévu, combiné à l'avance ces multiples activités appelées à préparer et seconder l'effet supérieur d'une activité principale. Il est nécessaire que la direction souveraine de cette Intelligence créatrice domine le jeu de ces activités subordonnées pour faire jaillir, du sein de leurs contradictions, des résultats si harmonieux et si réguliers ! Ainsi, le simple exercice de la conscience sensible manifeste « une pensée aussi « puissante que profonde, il est la preuve d'une Bonté « aussi infinie que sage, la démonstration claire de « l'existence d'un Dieu personnel dispensateur de tous « les biens (1). »

Un Professeur de Philosophie.

(1) Agassiz. (Poissons fossiles, I, p. 171).

L'EDIT DE WORMS

2me ARTICLE

Tous ces procédés révèlent un fin diplomate, qui sait utiliser les hommes et faire jouer tous les ressorts, sans violer la justice toutefois, pour arriver à ses fins. La suite du récit nous le montrera sous un jour encore plus favorable. Cependant, avant de le voir à l'œuvre à cette diète de Worms, il faut dire un mot de deux difficultés qui eussent découragé un caractère moins vigoureusement trempé : je veux parler de la haine et des menaces des protestants et de la défiance un instant manifestée à son égard par le Souverain Pontife induit en erreur.

Aléander était à peine arrivé en Allemagne que Hutten parlait de lui faire un mauvais parti (1). Il en fut prévenu par l'évêque de Trèves, qui lui conseilla de prendre des précautions lors de ses voyages. Le séjour à Worms n'était pas plus sûr : « C'est le bruit public, dit-il, que Hutten et ses conjurés cherchent à m'assassiner. J'ai été prévenu par mes amis : les princes eux-mêmes et quelques secrétaires de César ont prié l'évêque de Liège de me prévenir de me bien garder, parce que j'aurais de la peine à sortir de cette Allemagne. Je suis moins en sûreté ici qu'à la campagne; c'est pour cela que j'ai cherché à me loger près de

1) P. 25.

la cour. Je n'ai pu qu'à grand peine me procurer, dans la maison d'un pauvre, une petite chambre sans cheminée. Je passe l'hiver ici supportant les froids du Rhin, sans feu, moi qui avais l'habitude, même à Rome, d'avoir toujours du feu allumé, de septembre à mai. J'aurai donc bien de la peine à me garder en bonne santé. Il y a bien un petit fourneau dans la chambre. Mais on peut à peine y introduire un chauffage si infect et si malpropre, que je préfère mourir de froid plutôt que d'être empoisonné par des odeurs nauséabondes. Il en est peu qui soient contents de leurs logements, et moi moins que les autres. J'en suis réduit à cette extrémité, parce que, de l'avis de tous, il ne faut pas que je m'éloigne de la cour, et je n'ai pas pu trouver autre chose. Je ne sais s'il m'adviendra quelque maladie; mais jusqu'ici, par la grâce de Dieu, contre mon attente et l'opinion de tous, je me porte assez bien. Pour l'avenir, *fiat voluntas Dei.* Ni la crainte de la fièvre, ni les menaces des ennemis ne m'empêcheront de poursuivre la cause catholique. S'il en arrivait autrement de moi, je recommande mon âme à Notre Saint-Père, et à V. S. R., mes frères et les serviteurs qui sont ici avec moi dans la peine comme dans le bien (1). » En vérité voilà un portrait peu flatté de l'hospitalité allemande à cette époque.

La lettre que nous venons de citer est du milieu de janvier. Un mois plus tard il écrit encore : « Je remercie V. S. R. des exhortations qu'elle m'adresse pour bien remplir mon devoir : mais, en réalité, *hoc est addere calcaria sponte currenti equo*, parce que je me suis fatigué de telle sorte que j'ai perdu le peu de santé qui me restait, et je suis chaque jour en danger conti-

1 P. 31-32.

nuel d'être assassiné (1). » Et quelques jours après : « Il n'est pas convenable de parler de moi-même; je dois cependant dire que je suis réduit à un tel état de santé que j'ai bien peur d'y laisser ma peau (2). »

Un peu plus tard, les menaces devinrent plus directes : « Je ne puis, ni ne veux vous raconter les périls auxquels je suis exposé chaque jour; ce serait trop et puis l'on ne me croirait pas. On ne me croira que quand j'aurai été lapidé ou coupé en morceaux par ces gens. Quand je passe dans les rues, il n'en est pas un qui ne mette la main à la garde de son épée et qui, en grinçant les dents, ne me dise quelque blasphème en allemand et ne me lance des menaces de mort. Hier encore l'évêque de Sion me disait que, quand je traversais la place qui se trouve devant son logement, ses serviteurs ont remarqué que tous se comportaient de la même façon à mon égard. S'il m'arrive quelque malheur, je recommande mon âme à Dieu, je prie N. S. P. de m'accorder une indulgence plénière, et je recommande à V S. R. mes frères et mes serviteurs qui souffrent ici avec moi (3). »

On ne s'en tint pas toujours aux menaces; on voit par un passage de la lettre que nous venons de citer, qu'un jour Aléander reçut en pleine poitrine, de la part d'un concierge luthérien, deux violents coups de poing, qui lui firent beaucoup de mal. On lui conseillait de porter plainte et de faire punir le coupable; il s'y refusa pour ne pas être entravé dans l'exercice de sa mission.

Sur la fin de mars, Hutten publia une lettre par laquelle il déclarait la guerre à Aléander. Le nonce la

(1) P. 62.
(2) P. 77.
(3) P. 104.

traduisit en français pour l'empereur et se plaignit des menaces qui lui étaient faites. On n'avait jamais entendu dire que, contrairement au droit des gens, l'envoyé, non pas du Souverain Pontife, mais du plus humble prince, ait couru des dangers à la cour d'un autre prince, à plus forte raison à la cour d'un empereur. Il demandait donc qu'on lui fournît une sûreté, parce qu'il y avait grand danger qu'on le mît à mort, soit dans la rue, soit dans son logement. « Telle est, dit-il, la coutume chez ces allemands, qu'ils se croient permis de tuer par tous les moyens possibles l'homme auquel on a déclaré la guerre (1). »

La protection de l'empereur était même d'un faible secours pour lui, puisque l'on disait ouvertement qu'on le frapperait *etiam in gremio Cæsaris*. Peu s'en fallut que l'on ne mit le projet à exécution. C'était au moment de la disparition de Luther; on ne savait pas encore ce qu'il était devenu. La rumeur publique rapporta qu'on venait de retrouver son cadavre dans des mines d'argent, et accusa naturellement les nonces d'être les auteurs de sa mort. Aléander se trouvait à la cour, devant la chambre de l'empereur, quand la nouvelle y parvint. Les seigneurs l'entourent en grand nombre, lui font toutes sortes de menaces et lui répètent qu'il ne sera pas en sûreté *etiam in gremio Cæsaris*. A peine est-il de retour à son logement que de tous côtés on vient lui révéler un grand nombre de projets contre sa vie. L'autre nonce avait été en butte aux mêmes menaces (2).

La haine aveugle des Allemands les poursuivit surtout après l'heureuse réussite de la diète de Worms.

(1) P. 153.
(2) P. 245.

Ils durent, au moins jusqu'à Cologne, prendre les plus grandes précautions pour éviter les embûches qui leur étaient tendues de tous côtés (1).

Nous avons parlé des menaces des Allemands contre Aléander : il faut dire un mot des injures grossières qu'ils lui adressèrent et des pamphlets qu'ils publièrent sur son compte. On ne sait vraiment lequel l'emporte du ridicule ou de la mauvaise foi. Ils l'appellent transfuge des bonnes lettres, flatteur des courtisans, défenseur des sodomites, bourreau, brûleur des bons et et saints livres.

Ils le disaient juif, converti depuis peu, et noircissaient de mille manières sa réputation. Aléander constate mélancoliquement que son nom, autrefois connu et respecté en Allemagne, est désormais exposé aux insultes et à la risée. Les seuls avantages qu'ils lui reconnussent encore, c'est de parler plusieurs langues et d'avoir une connaissance approfondie des lettres.

Toutes ces calomnies et ces insultes étaient publiées sous forme de dialogues versifiés ou sous forme de Litanies, moyen plus facile de les graver dans la mémoire du peuple. Aléander en rapporte deux dans une lettre qu'il adresse à Eck; ils doivent être empruntés à un dialogue versifié, composé par quelque disciple d'Erasme, et affiché à la porte du palais de l'empereur, à Cologne : l'auteur ne se piquait pas d'une fidélité rigide aux règles de la prosodie :

Callinoeum et ovem simulans hostica cuncta parat.

Et l'autre :

Exurit libros magis exurendus at ipse.

Ils eurent aussi recours à la caricature. L'une d'elles

(1) P. 252.

le représentait pendu par les pieds à une potence, avec son nom inscrit au bas, et des vers allemands en exergue (1).

Aléander prend assez philosophiquement son parti de ces coups de langues; il en rit même spirituellement à l'occasion; toutefois il remarque avec tristesse que ceux qui furent ses auditeurs autrefois, sont aujourd'hui les plus acharnés à le décrier. Ses serviteurs n'avaient pas la même patience, et ils voulaient administrer à ces insolents les vertes corrections qu'ils méritaient (2).

Pour un homme de cœur, qui a dépensé au service d'une cause toute l'activité de son intelligence et le meilleur de sa santé, il n'est pas de peine plus cuisante que de perdre sans cause la confiance de ceux qui l'ont envoyé. Les injures, on les tolère, parce qu'elles viennent des ennemis ; elles soutiennent même et encouragent dans l'accomplissement du devoir. La défiance est au contraire un dissolvant très actif, qui énerve l'âme et paralyse les meilleures volontés. Aléander fut pendant quelque temps sous le poids d'une défiance imméritée, grâce aux calomnieux rapports d'Erasme.

Le fond du caractère d'Erasme, c'était l'hypocrisie, le mensonge et l'ingratitude. Luthérien ardent, mais déguisé, il composait sous un pseudonyme des livres plus mauvais encore que ceux de Luther, tout en cherchant à garder de bonnes relations avec le Saint-Siège. La cour de Rome, peut-être un peu par ignorance, mais surtout dans l'espoir d'étouffer au plus tôt l'hérésie naissante et de ne pas faire de cet homme un

(1) P. 209.
(2) P. 31, 58, 62, 153, 209.

ennemi déclaré, insistait fortement auprès des nonces pour qu'on le ménageât. Le Souverain Pontife surpris se laissa entraîner jusqu'à lui adresser, sur ses ouvrages, un bref louangeur, que celui-ci s'empressa d'imprimer à la tête de son Nouveau-Testament. Il en obtint même un second en réponse à une dénonciation qu'il avait faite à Rome contre Aléander (1).

Le nonce savait à quoi s'en tenir sur la conduite et les sentiments de cet hypocrite, et le démasquait sans merci dans les lettres secrètes, tout en le ménageant extérieurement. « Erasme, dit-il, a composé des livres contre la foi pires que ceux de Luther. J'ai toujours pensé qu'il était la cause de tous les maux, et qu'il avait perverti la Flandre et la vallée du Rhin (2). » « Tout le monde lui attribue la paternité des plus mauvais livres qui sont publiés sous le nom de Luther. Quant à ceux qu'il reconnaît, ils sont remplis des erreurs les plus pernicieuses. »

Erasme avait des intelligences à Rome, à la cour même du Souverain Pontife, qui lui communiquaient toutes les décisions et le tenaient au courant de tout ce que le nonce écrivait sur son compte (3). Ils étaient si bien servis, que la bulle composée contre Luther était imprimée en Allemagne avant d'avoir été publiée à Rome. De là contre Aléander, de la part d'Erasme, une haine sourde, cachée sous les dehors de l'amitié, qui ne cherchait qu'à assouvir sa vengeance. Il a d'abord recours à des pamphlets anonymes, où Aléander est déchiré à belles dents ; il lui adresse diverses lettres pour lui reprocher son inimitié ; mais surtout il envoie missives sur missives à Rome pour se plaindre

(1) page 80.
(2) P. 101.
(3) Pages 34, 40.

de la guerre que lui fait le nonce en cherchant à soulever les princes contre lui. L'accusation était fausse : cependant à Rome on crut à une guerre déclarée entre Aléander et Erasme, dont on chercha la cause dans des rancunes personnelles. L'affaire alla si loin que le Souverain Pontife en fut fortement ému et fit témoigner son mécontentement au nonce. Aléander se plaignit amèrement de ce changement à son égard ; il s'étonnait qu'on accordât plus de foi à Rome aux dénonciations d'un homme aussi décrié qu'Erasme, qu'à ses rapports personnels. « Si je suis suspect, disait-il, si on croit que, en désaccord avec Erasme, j'aurais fait passer mes intérêts personnels avant ceux de l'Eglise, qu'on me rappelle, et qu'on me décharge de ma mission (1). Il ajoutait avec un accent de profonde douleur : « Je supplie V. S. R. de me pardonner si je ne puis supporter qu'on me diffame. Je ne me plains pas de la pauvreté, je ne demande aucune récompense, mais que du moins on sauvegarde ma réputation et mon honneur.... Depuis ma naissance, je ne me suis jamais trouvé dans une si grande misère et une si pressante affliction. Je ne le dis pas pour en faire un reproche, mais pour que l'on ne porte pas atteinte par des calomnies à mon honneur. Je crois que le démon suscite positivement ces hommes ou pour me faire mourir de douleur, ou pour me rendre encore plus malade, ou me faire abandonner cette entreprise, ce qui produirait le plus heureux effet sur tous les Luthériens. Je ne le ferai pas jusqu'à ce que je voie N. S. P. ou V. S. R. ajouter foi aux calomnies de ces hommes méchants, auxquels Dieu veuille pardonner (2). »

(1) Page 55.
(2) Page 81.

Les accents d'une douleur si sincère furent entendus à Rome : le vice-chancelier alla même jusqu'à faire des excuses au nonce, qui en fut profondément touché et redoubla d'ardeur dans son entreprise (1).

Tout cela se passait dans le secret de la correspondance. Au dehors Aléander et Erasme étaient réputés parfaitement amis, celui-ci assez hypocrite pour ne pas rompre des relations qui lui étaient utiles, l'autre assez réservé pour ne pas manifester, même aux évêques, ses véritables sentiments sur son adversaire. Erasme poussait la dissimulation jusqu'à frequenter assidûment la maison d'Aléander, qu'il insultait et dénonçait en secret ; il ne refusait pas au besoin de s'asseoir à sa table et de partager son repas, comme il avait autrefois, à Venise, partagé son lit. Aléander de son côté ne se refusait pas le malin plaisir de prendre son hôte en défaut, de lui tendre quelques pièges pour faire ressortir sa fourberie, ce qui était d'autant plus facile qu'il connaissait toutes ses démarches et ses pensées secrètes, tout en restant dans des limites où une rupture n'était pas à redouter

Dans les premiers jours de sa mission, alors qu'Aléander publiait la bulle contre Luther, Erasme allait répétant partout que cette pièce était apocryphe. Aléander se contentait de faire voir la bulle authentique ; mais les esprits étaient tellement prévenus par les dires de cet homme, que les spectateurs en croyaient à peine au témoignage de leurs yeux, et qu'il leur fallait toucher et retourner dans leurs mains la pièce pontificale pour s'assurer de son authenticité. Erasme avait renouvelé cette manœuvre à Anvers et à Louvain. A Cologne il fit plus : on le surprit pendant la nuit faisant des démarches actives pour corrompre

(1) Page 106.

les électeurs. Il vint entre temps visiter Aléander. Celui-ci le reçut avec la plus grande affabilité et une grande déférence, lui rappelant le temps passé autrefois ensemble. Erasme prétendit que, d'après le bruit public, le nonce avait mission de procéder à la condamnation de ses livres et ce ceux de Reuchlin, et qu'il le calomniait près des grands. Aléander répondit, ce qui était vrai, qu'il n'avait pas cette mission, et que, quant à ses livres, il ne les avait pas lus. Il ajouta, en citant des témoignages irrécusables, qu'il avait été peiné de le voir nier l'authenticité de la bulle. Erasme reconnut le fait, mais il allégua comme excuse qu'il n'était pas tenu à la croire authentique, jusqu'à ce qu'il en ait vu l'original. A quoi le nonce répondit, en retournant l'argument, qu'il ne devait pas la dire fausse avant de l'avoir vue, parce que c'est un mal plus grand de condamner ce que l'on ne connaît pas. Dans ces cas la prudence oblige ou à se taire ou au moins à juger plutôt en bien. Erasme rougit et garda le silence ; un éclat de rire d'Aléander mit fin à cet incident. Quelques jours après, il fut question de brûler, à Cologne, les livres Luthériens. L'empereur était sur son départ, et si l'exécution n'était pas faite avant, il était à craindre qu'elle ne se fît jamais. Le temps pressait donc et Aléander multipliait les démarches. Erasme, qui voulait à tout prix empêcher l'auto-da-fé, vint demander une audience au nonce, dans le but de l'entretenir de longues heures et d'arrêter ses démarches. Aléander, qui avait parfaitement deviné ses intentions, le pria poliment de vouloir bien revenir le le lendemain, alléguant qu'il était occupé pour la journée. L'exécution eut lieu, mais le lendemain Erasme se garda bien de revenir (1).

(1) Page 102.

Lorsque parut le livre intitulé, *Quod Petrus unquam fuerit Romæ*, l'auteur s'était caché sous le voile de l'anonyme ; il avait même semé son travail d'expressions barbares pour se mieux dissimuler. Aléander cependant avait de suite porté ses doutes sur Erasme ; il savait bien que les incorrections étaient voulues, le reste de l'ouvrage montrant que l'auteur avait pu dire mieux. Il résolut toutefois de s'en assurer. Un jour qu'Erasme était à sa table, la conversation fut amenée sur ce sujet. Aléander prétendit que ce livre contenait d'impudents mensonges ; Erasme s'enflamma subitement et répondit avec vivacité qu'on lui en montrât un seul. Le livre fut ouvert et Aléander fit remarquer deux faussetés évidentes, qu'il prouvait par les témoignages de saint Paul cités dans le livre même. Erasme changea de couleur, suffoqué par la confusion; son émotion violente avait trahi son secret. Ce n'était pas le moment de pousser plus loin cette affaire ; Aléander changea le sujet de la conversation pour le laiser finir le repas (1).

Le nonce tenait la cour pontificale au courant de ces faits; néanmoins le mot d'ordre était toujours de ménager Erasme. Aléander répondait : « Je me suis toujours efforcé de lui faire toutes les caresses possibles. Je l'ai exhorté à aider l'Eglise dans ces temps de trouble, à cause déjà du mérite qui lui en reviendrait devant Dieu, et aussi pour faire disparaître les soupçons que tous, catholiques et luthériens, font peser sur lui. Je savais parfaitement que je travaillais en vain, parce que lui demander d'écrire contre Luther, c'était lui demander d'écrire contre lui-même et de brûler d'abord ses livres (2). »

(1) Page 295.
(2) P. 293.

Il ne paraît pas qu'à Rome on se soit rendu un compte exact de l'état de l'Allemagne. On voit, d'après plusieurs lettres d'Aléander, que l'on regardait l'hérésie de Luther comme un mouvement d'assez peu d'importance, qui s'arrêterait bien vite ; c'est du moins ce qu'en rapportaient les voyageurs allemands qui visitaient la capitale du monde chrétien. Au fond leurs dires étaient quelque peu vrais, témoin la lenteur que l'on mettait dans certains cas à expédier les affaires d'Aléander. On s'était figuré à la cour pontificale que e premier *mandatum* de l'empereur obtenu au bout de trois jours, et les auto-dafé qui suivirent immédiatement, avaient anéanti à tout jamais les espérances des Luthériens et ramené tous les peuples à l'obéissance. De pareils sentiments exaspéraient les conseillers de l'empereur chargés de l'instruction de cette affaire et décourageaient Aléander. Pour lui, il jugeait mieux la situation. Il écrivait à Eck :

« Nunc, mi Ecci, quia scire cupis quid hic agatur, scias velim tantam hic esse copiam Lutheranorum ut non homines modo omnes sed et relapides et liqua Lutherum clament. Neque de profanis mirum, quum sacerdotes ipsi sint in hac acie primipilares, non tam ut Luthero foveant (perniciosum hoc hominis monstrum), quam ut per Lutherum quidquid veneni diu concepe-runt in Urbem Romam et sacerdotes, id nunc effundant tanta vesania, ut nisi Cæsar omnium mortalium optimus et religiosissimus obstet, miserandam visuri sumus in Ecclesia Dei calamitatem (1). »

Il écrit au vice-chancelier : « Toute l'Allemagne est en ébullition. Sur dix provinces, neuf sont pour Luther, et la dixième, si elle se met peu en peine des dires

(1) P. 58.

de Luther, elle pousse cependant des cris de mort contre la cour de Rome. Ils veulent tous un concile et le veulent en Allemagne (1). »

« J'ai parcouru les histoires de cette nation, j'ai vu les hérésies, les conciles et les schismes. Jamais il n'est rien arrivé de semblable. Le schisme d'Henri IV contre le pape Grégoire VII était violette et rose, parce que l'Allemagne presque toute entière et le fils de l'empereur lui-même prenaient la défense du pontife. Aujourd'hui je ne sais qui est pour nous, sinon l'empereur ; et c'est bien étonnant que la crainte de ces peuples ou les mauvais conseils ne l'aient pas encore séduit. Tous les autres sont contre nous ; ce sont des chiens enragés, maniant et la science et les armes contre nous (2). »

Aléander sait parfaitement que l'excommunication ne peut aucunement arrêter le mouvement, parce que ces peuples ne la craignent plus ; aussi il dit quelque part dans sa correspondance que le meilleur moyen pour étouffer l'hérésie serait de condamner au bûcher une demi-douzaine de Luthériens et de confisquer leurs biens (3).

Le conseil était sage ; si l'empereur l'avait exécuté à la lettre, il aurait épargné à l'Allemagne un siècle de luttes acharnées où le sang coula à flots, et les lueurs sinistres des incendies allumés par les protestants révoltés.

La cour impériale était arrivée à Worms, dans les derniers jours de décembre 1520, pour la Diète. Aléander demandait qu'on mît Luther au ban de l'empire, comme on le lui avait promis avant le couron-

(1) P. 98.
(2) P. 142.
(3) P. 287.

nement à Aix-la-Chapelle. Les princes étaient opposés pour la plupart à la mise à exécution immédiate de cette mesure; l'orgueil allemand se trouvait froissé. Ils voulaient que l'on fît venir Luther à la diète et qu'on ne le condamnât qu'après l'avoir entendu. Ce serait, disaient-ils, un immense scandale de condamner un allemand, sans l'avoir appelé à se justifier. Ils s'engageaient à lui demander et à obtenir de lui une rétractation de ses erreurs. Aléander s'opposait de toutes ses forces à cette comparution de Luther devant les princes de l'empire; ses instructions d'ailleurs lui en faisaient un devoir. Le jugement, disait-il, avait été porté par le Souverain-Pontife, et il n'y avait pas à soumettre la cause à un nouveau tribunal, mais seulement à exécuter la sentence : ainsi en avait-on agi autrefois avec les hérétiques. Les erreurs de Luther étaient manifestes, il devait les rétracter tout d'abord; si sa venue devait aboutir à une rétractation, il faudrait la désirer; mais il n'en sera rien, parce que son orgueil l'arrêtera dans cette voie, et il n'en résultera qu'une immense confusion pour la diète; le sauf-conduit ne permettra pas de le punir, et tous les peuples, voyant la liberté qu'on lui laissera, en concluront que l'on aura adopté ses doctrines. C'est pour cela que les Luthériens désirent avec tant d'ardeur la comparution de leur Mahomet devant la diète, persuadé qu'il y fera merveille.

A. TACHY.

(à suivre).

LITURGIE

—

DES CÉRÉMONIES DE LA SAINTE MESSE

RÈGLES PARTICULIÈRES

16e article

Remarques sur les rubriques relatives à l'oraison Dominicale et à ce qui suit jusqu'après la communion tit. X, 3e suite.)

Nous avons exposé, dans l'article précédent, les règles à observer pour la communion sous l'espèce du pain. Dans la même rubrique, il est traité de la purification du corporal et de la patène. Le commencement de la rubrique suivante, n° 5, le rapporte au cas où le Prêtre a consacré des Hosties destinées à être conservées pour la communion des fidèles. On donne ensuite l'ordre des cérémonies à observer pour la communion sous l'espèce du vin. Ces trois points sont l'objet du présent article.

§ 1er. *De la purification du corporal et de la patène.*

On se conforme, sur ce point, aux règles suivantes :

Première règle : Le Prêtre, étant resté quelques instants en méditation après la communion sous l'espèce du pain, comme il est dit p. 373, abaisse les mains, et dit à voix basse *Quid retribuam Domino pro omnibus quæ retribuit mihi ?* En même temps, il découvre le calice et fait la génuflexion.

Cette règle est la traduction littérale de la rubrique (*Ibid.*) « Deinde, depositis manibus, dicit secreto *Quid retribuam Domino pro omnibus quæ retribuit mihi?* « et interim discooperit calicem, genuflectit. »

Nota. Les auteurs ajoutent que le Prêtre, ayant abaissé les mains, pose immédiatement la main gauche sur le corporal, ou mieux, au pied du calice suivant ce qui est dit t. XLIX, p. 481, et découvre le calice de la main droite de la manière indiquée au même lieu.

Deuxième règle. 1° Le Prêtre, s'étant relevé, prend la patène, regarde le corporal, et recueille avec la patène les parcelles qui pourraient s'y trouver. 2° Pour le faire, il prend la patène de la main droite, près du bord, à un endroit où il n'est tombé aucune parcelle de la sainte Hostie, et la conduit le long du corporal, spécialement à l'endroit où la sainte Hostie a été déposée, à plusieurs reprises, tandis que, de la main gauche, il relève les extrémités du corporal pour renvoyer les parcelles sur la patène.

La première partie de cette règle résulte de la rubrique du Missel (*Ibid.*) « Surgit, accipit patenam, « inspicit corporale, colligit fragmenta cum patena, si « quæ sint in eo. »

La seconde partie, qui donne la méthode à suivre pour purifier le corporal, résume l'enseignement des auteurs. « Cum autem, dit Merati (*Ibid.* n. 15), in hac « actione nulla diligentia sit superflua, ad exactius « colligenda fragmenta, poterit manu sinistra (pollice « et indice simul junctis) posita inter corporale et toba- « leam, levius excutere corporale parumper elevatum, « ut fragmenta in patenam paulum inclinatam a parte « inferiori decidant. » De Herdt s'exprime comme il suit (*Ibid.* n. 266.) « Inspicit corporale, et si fragmenta « visibiliter in eo appareant, ea cum patena colligit... « Si autem nullum fragmentum sive in patenam sive in « corporali advertat, in hoc casu rubricæ ei nihil agen- « dum præscribunt : cum tamen particulæ minutiores

« oculos effugere possint, Sacerdos cum patena semel,
« bis vel ter transire potest per locum ubi sacra Hostia
« jacuit, ut si quæ sint particulæ, in patenam reci-
« piantur. » Carpo donne la même règle (*Ibid.* n. 53.)
« Patenam de more accipiens inter indicem pollici
« junctum, reliquosque digitos, colligit e corporali
« fragmenta, ducendo nimirum bis terve patenam
« præsertim ubi sacra Hostia jacuit, ac etiam sinistra,
« si oportuerit, corporale paululum elevando. » Baldeschi dit la même chose (*Ibid.* n. 111.) « Indi presa
« colla destra la patena, con diligenza ad attenzione
« raccoglie i frammenti, che fossero rimasti sul corpo-
« rale, sollevando anche, se faccia d'uopo, colla sinistra
« l'estremità del corporale. » Mgr Martinucci dit aussi (*Ibid.* n. 121) : « Dextera accipiet patenam, et fragmenta,
« si forte essent, in corporali colliget, illud sinistra
« modice elevans, advertens ut hanc rem diligenter et
« attente, sed sine nimio studio vel alio vitio exequatur. »

Nota 1°. Quelques auteurs observent que si le Prêtre, avant de commencer à purifier le corporal, voit une ou plusieurs parcelles sur la patène, il les fait immédiatement tomber dans le calice. « Accipit... patenam,
« dit Janssens, d'après Vinitor (*Ibid.* n. 79), lustrans si
« quæ fragmenta in eam ceciderint, quæ ante corpo-
« ralis extersionem in calicem mittantur, ne forte certæ
« particulæ in patena deprehensæ amittantur, dum
« incertæ in corporali colliguntur. » De Herdt fait prendre la patène des deux mains ; puis, si le Prêtre aperçoit des parcelles, il les met dans le calice avec le pouce et l'index de la main droite (*Ibid.* n. 266.)
« Erectus a genuflexione, accipit patenam utraque
« manu inter indicem pollici unitum et reliquos digitos,
« et primo patenam diligenter perspiciens, si fragmenta
« visibilia appareant, eadem ope indicis et pollicis
« dextræ manus in calicem mittit. » Falise dit, comme Janssens (*Ibid.*), que le Prêtre « prend la patène entre
« le doigt du milieu et l'index joint au pouce de la main

« droite, regardant si quelque parcelle n'y est pas « restée, pour la faire tomber dans le calice avant « de purifier le corporal » M. Bouvry dit aussi (*Ibid.* n. 7.) « Accipit patenam, et si aliquod notabile frag- « mentum appareat, illud statim in calicem immittit, « ne forte decidat. » M. Hazé fait la même recommandation, et sans dire, comme De Herdt, que le Prêtre prend la patène des deux mains, il spécifie que cette action doit être faite de la main droite (*Ibid.* n. 6), « Erectus accipit patenam, et statim, si in ea particulæ « sensibiles appareant, immittat eas in calicem, ope « pollicis et indicis manus dexteræ, seu potius puppa « horum digitorum, aut alterius ex illis, prout aptius « judicabit. » Cette pratique est très prudente ; mais on ne pourrait condamner, ce semble, le Prêtre qui, pour ne pas changer de main, ferait tomber quelques parcelles dans le calice avec le pouce ou l'index de la main gauche ou même en penchant seulement la patène sur le calice.

Nota 2°. Aucun auteur ne parle de la pratique de plusieurs Prêtres, qui commencent par rabattre sur la patène les extrémités du corporal. Ceci ne semble pas nécessaire : s'il était utile de le faire, les rubricistes n'auraient pas omis cette recommandation.

Nota 3°. Comme on le voit, les auteurs recommandent de purifier le corporal avec un grand soin ; mais il faut éviter aussi de le faire d'une manière exagérée, et qui ressentirait le scrupule. « Nota, dit de Herdt « (*Ibid.* n. 267.) 1° Collectionem particularum faciendam « esse reverenter, diligenter, et sine strepitu... 2° « Sacerdoti ab una parte cavendum esse, ne ullam irre- « verentiam in re tanti momenti committat ; ab altera « autem parte ei notandum quoque est, hic sicuti alibi, « moralem unicuique sufficere debere diligentiam, qua- « lis est, quæ a piis et timoratis Sacerdotibus adhiberi « solet ; neque enim corporale abradendum est, ejusque « fila colligenda, neque patena tricanda et perfricanda,

« aliaque cura extraordinaria adhibenda, quæ scrupulos « generat, admirationem et oblocutionem producit, et « ipsam devotionem impedit. » L'auteur renvoie ici à une dissertation de Quarti dont nous donnons quelques fragments. (Part. II, tit X, sect. II dub. 7) : « Qualem diligentiam teneatur adhibere Celebrans « in colligendis fragmentis, et an ea, quæ remaneat, colligantur ab Angelis. » Voici comment il répond à ces deux questions. « Quoad primum, respondeo : Tenetur Celebrans adhibere diligentiam moraliter possibilem in colligendis fragmentis, qualis adhiberi solet a Sacerdotibus piis et « timoratis, ut in rubricis præscribitur. Quod si eam « omittat, et culpam latam advertenter committat, « peccat mortaliter. Probatur. Quia in re tanti momenti « quilibet tenetur adhibere eam diligentiam quam « communiter periti ejusdem professionis adhibere « solent, præsertim si ex omissione sequitur damnum « vel injuria alterius; alias culpam latam dicitur committere, et peccat mortaliter, ut tradunt communiter « Doctores agentes de culpa. Ita est in casu nostro : « quia ex negligentia seu omissione diligentiæ debitæ « oritur injuria contra Sacramentum, si forte aliquod « fragmentum pereat cum periculo ne conculcetur vel « alias irreverenter tractetur ; ergo et *moraliter possibilem*, quia nemo tenetur ad summam, vel metaphysicam diligentiam, sed moderatam et moraliter possibilem. Quoad secundum, respondeo : Verisimile est « et pietati conforme asserere colligi ab Angelis fragmenta quæ remanent, præsertim minutiora quæ « conspici non possunt, nec consequenter ab humana « diligentia custodiri et colligi. Probatur : quia moraliter certum est communiter Sacrificio Missæ plures « Angelos assistere Sacramentum adorantes et Christo « Regi obsequium præstantes, sicut varii sancti Patres « liquido testantur... Ergo verisimile est eos non pati « conculcari reliquias Sacramenti. » Mgr de Conny,

parlant de la purification du corporal (*Ibid.* p. 150), dit que « cette action doit se faire sans le scrupule que « quelques uns y mettent. »

Nota 4°. Le Prêtre doit encore faire attention à ce que la manche de l'aube ne touche pas la partie du corporal où il pourrait y avoir des parcelles.

Nota 5°. Plusieurs auteurs supposent le cas où le Prêtre croirait devoir reculer un peu le calice vers le fond de l'autel pour purifier plus facilement le corporal. Ces auteurs enseignent que si le Prêtre recule le calice, il le fait avant de faire la génuflexion, attendu que s'il le faisait après, il aurait une seconde génuflexion à faire. « Si Celebrans cogatur removere calicem, dit « Bauldry (tit. X, rub. IV, note 3), ut inspiciat an sint « aliqua fragmenta super corporale, illum removeat « statim ac illum discooperuit, et postea genuflectat, « et cætera peragit quæ in rubrica, ne bis cogatur « genuflectere, quod certe illi faciendum esset. » Merati dit la même chose (*Ibid.*) « Quod si Celebrans « cogatur removere calicem, ut perquirat fragmenta, « si quæ sunt super corporale, illum removeat statim « ac discooperuit, et postea genuflectat, ne certe coga- « tur bis genuflectere, quod alioquin faciendum esset. » Cavalieri donne la même règle (*Ibid.*) « Si Celebrans « exploret calicem a suo loco esse removendum, ut « fragmenta diligentius colligantur, hunc removeat « statim ac discooperit, et postea genuflectat, ne « cogatur bis genuflectere. » M. Bouvry cite Cavalieri (*Ibid.* part. III, sect. III, tit. X, n. 6.) et M. Hazé prescrit au Prêtre de reculer le calice et de le placer un peu du côté de l'épître avant *Domine non sum dignus*; « ut « postea possit commodius deponere patenam et colli- « gere fragmenta Hostiæ. » Le P. Schober adopte le sentiment de Bauldry, Merati et Cavalieri, sans toutefois parler de la nécessité où se mettrait le Prêtre de faire une seconde génuflexion, s'il ne recule pas avant de la faire (*Ibid.* n. 7.) « Si Sacerdos calicem dimovere

« debeat, ut fragmenta colligere possit, hoc faciat « antequam genuflectat. » Janssens fait mettre le calice un peu de côté, immédiatement avant de purifier le corporal, sans prescrire une seconde génuflexion (*Ibid.* n. 77.) « immediate postquam ab adoratione Celebrans « surrexit, manu dextra calicem a medio corporalis « pro faciliori fragmentorum collectione ad ejus latus « dextrum, vel potius sinistrum, prout magis fuerit « opportunum, parumper removet. » De Herdt ne veut pas que le Prêtre recule le calice (*Ibid.*) « Calicem « e medio removere non debet, tum quia opus non est « ad particulas colligendas, tum quia de eo nihil in « rubricis notatur. Falise suit ce dernier sentiment (*Ibid.*) Quand aux autres auteurs, ils semblent le suivre aussi, car ils ne parlent pas du calice. Quoiqu'il en soit, il paraît un peu difficile d'admettre que si le Prêtre recule le calice après avoir fait la génuflexion, il se mette dans l'obligation d'en faire une seconde. On ne pourrait le soutenir qu'en invoquant une règle d'après laquelle tout dérangement des saintes espèces, si petit qu'il fût, imposerait l'obligation de faire une génuflexion. Or cette règle n'existe pas d'une manière générale. La seule rubrique sur laquelle on pourrait baser ce sentiment est celle qui prescrit au Prêtre qui a consacré une ou plusieurs Hosties pour les distribuer sur la patène, de faire une génuflexion avant de mettre ces Hosties sur la patène et une autre après. Mais ici le cas n'est pas le même : le Prêtre peut avoir à mettre à plusieurs reprises des Hosties sur la patène, et il faut régler les choses de manière à y comprendre tous les cas qui se présentent ordinairement. S'il n'y avait jamais lieu de mettre des Hosties à plusieurs reprises sur la patène, on n'aurait peut être pas prescrit deux génuflexions, et s'il n'y avait jamais lieu de donner la sainte communion qu'à uue seule personne, il pourrait suffire de prendre l'Hostie sur le corporal et la patène de la main gauche ; mais la rubrique s'applique à tous les cas ordinaires et

prescrit ici deux génuflexions, même quand il y a une seule Hostie. Il ne suit pas clairement de là que si on devait reculer le calice, cette action seule nécessiterait une génuflexion.

Nota 6°. On voit des Prêtres qui purifient le corporal de la main gauche après l'avoir fait de la droite. Aucun auteur ne conseille cette pratique. Elle est réprouvée par Mgr de Conny. « Cette action, dit-il « (*Ibid.*) ne doit pas se répéter de la main gauche après « avoir été faite de la main droite. »

Nota 7°. D'après la rubrique du canon de la Messe, le Prêtre attendrait pour dire *Quid retribuam*, le moment où il purifie le corporal, et ferait suivre ce verset des deux autres, *Calicem salutaris accipiam* et *Laudans invocabo Dominum*. « Discooperit calicem, « genuflectit, colligit fragmenta, si quæ sint, extergit « patenam super calicem, interim dicens : *Quid retri-* « *buam Domino pro omnibus quæ retribuit mihi ?* « *Calicem salutaris accipiam, et nomen Domini invo-* « *cabo. Laudans invocabo Dominum, et ab inimicis* « *meis salvus ero.* » La rubrique générale, comme on l'a vu, fait dire *Quid retribuam* en faisant la génuflexion, et remet à plus tard les deux autres versets. D'après le décret cité t. XLIX, p. 293, on peut à volonté se conformer à l'une ou à l'autre de ces deux rubriques. Cependant, en consultant les auteurs, aucun, sauf de Herdt, ne laisse ici la liberté. « Dum accipit calicem, « dit Bisso (*Ibid.* n. 71), dicat *Calicem salutaris* etc. » Merati est encore plus positif à cet endroit (*Ibid.* n. 17). « Illa verba, *Calicem salutaris accipiam* etc. non « dicuntur dum colliguntur vel immittuntur in calicem « fragmenta, sed quando Sacerdos accipit calicem. » Janssens (*Ibid.* n. 81) dit exactement la même chose et dans les mêmes termes. Cavalieri dit également (*Ibid.*) « Sinistra vero posita super corporale patenam « tenet donec dixerit *Calicem salutaris* » Les auteurs modernes, sauf de Herdt, qui laisse la liberté (*Ibid.*

n. 268), enseignent la même chose. Carpo (*Ibid.*), Falise (*Ibid.*), Mgr de Conny (*Ibid.*), Baldeschi (*Ibid.* n. 113), Mgr Martinucci (*Ibid.* n. 123). M. Bouvry et M. Hazé, tout en faisant mention de la pratique que semble indiquer la rubrique du canon de la Messe, ne la conseillent pas : « Ex hac rubrica, dit M. Bouvry, commentant la rubrique générale (*Ibid.* rub. V, n. 1), « patet verba, *calicem salutaris*, tum tantum esse « incipienda cum accipitur calix. Nec deest ratio : « terminata enim fragmentorum collectione, ea verba « attentius et majori cum devotione dicuntur : unde « rubrica posita in canone Missæ intelligenda est ad « normam præsentis. » M. Hazé, commentant aussi la rubrique générale, met en note (*Ibid.* n. 7) : « Quam- « vis rubrica in ordine Missæ videatur insinuare quod « Celebrans infra collectionem particularum debeat « absolvere orationem, attamen rubricæ generales « Missali præfixæ aperte tradunt modum quem insinua- « vimus, cum sub eo oratio fiat extra omnem actionem, « adeoque attentius. » Les rubricistes, comme on le voit ne favorisent pas la récitation de ces versets pendant la purification de la patène, et on pourrait en conclure que la rubrique du canon de la Messe donne ici d'une manière sommaire la règle à suivre, comme si elle renvoyait à la rubrique générale pour ce qui concerne le détail des actions du Prêtre.

Troisième règle. 1° Le Prêtre, ayant purifié le corporal, purifie la patène sur le calice avec le pouce et l'index de la main droite, et purifie ensuite ses doigts, de manière qu'aucune parcelle ne puisse y rester. 2° Pour le faire, le Prêtre prend d'abord la patène de la main gauche près de l'endroit où il la tenait de la main droite, au-dessous de la coupe du calice, en l'inclinant un peu, et y fait tomber les parcelles ; il frotte ensuite légèrement, au-dessus du calice, le pouce et l'index de chaque main l'un contre l'autre.

La première partie de cette règle ressort du texte de la rubrique (*Ibid.*) « Patenam quoque diligenter « cum pollice et indice dextræ manus super calicem « extergit, et ipsos digitos, ne quid fragmentorum in « eis remaneat. »

La seconde partie résulte de l'enseignement des auteurs qui développent cette rubrique. Après avoir parlé de la purification du corporal, Bisso continue comme il suit (*Ibid.*) : « Deinde tenens eamdem patenam etiam « manu sinistra, (ita tamen ut eam non tangat in ea « parte qua fragmenta collegit), illam elevat supra « calicem, non omnino rectam, ne fragmenta extra « calicem cadant, sed quasi jacentem, (scilicet juxta « eam partem in qua sunt fragmenta) admovet ori « calicis, et tunc patenam sola sinistra tenens, pollice « et indice dexteræ bene extergit, fragmenta in cali- « cem demittens, et in hoc maxima adhibeatur diligen- « tia, ne minimum quid ex fragmentis super patenam « restet .. Purificata patena, Sacerdos extergat etiam « digitos inter se super calicem, ut in illum cadant « fragmenta, si quæ digitis adhæserunt. » Merati donne la même règle (*Ibid.*) « Sumendo patenam manu sinistra, non ex ea parte, qua fragmenta collegit, « eamque super calicem elevans, pollice et indice « manus dexteræ inquirit fragmenta quæ patenæ « adhærent, eaque dictis digitis immittit in calicem. » Janssens dit aussi (*Ibid.* n. 78 et 79) : « Inter indicem « unitum pollice et medium digitos sinistræ accipiens « patenam ex parte, qua fragmenta collegit, opposita... « patenam super calicem elevans, diligenter eamdem « cum pollice et indice dextræ manus, vel si mavis, « cum puppa eorum super calicem extergit, prout et « ipsos pariter digitos dextræ manus super eumdem « calicem... extergit. » Nous lisons dans Cavalieri (*Ibid.*) : « Patenam ipsam sinistra tenens, non in ea « parte qua fragmenta collegit, calicis ori admovet, ac « pollice et indice dimittit, digitosque super calicem

« ipsum abstergit. » De Herdt donne les mêmes règles avec un peu plus de détail (*Ibid.* n. 269.) « Collectis « particulis, patenam accipit manu sinistra inter indicem « pollici unitum et reliquos digitos, cavens ne eamdem « accipiat per eam partem, qua fragmenta collegit aut « eadem apparent ; tum sinistra patenam super calicem « in medio corporalis positum transfert, eamque dili- « genter et totaliter extergit super calicem cum indice « vel pollice dextræ manus... ; et deinde tota patenæ « superficies est extergenda, indicem aliquoties du- « cendo a parte superiori patenæ ad inferiorem, ita ut « post quamlibet extersionem seu perfricationem, parti- « culæ, si quæ sint, in calicem decidant. Tandem indicem « et pollicem, quibus usus est, extergit super calicem, « ne quid fragmentorum in eis remaneat. » Falise donne les mêmes règles (*ibid.*) « Reprenant la patène dans la « main gauche d'un côté autre que celui par lequel il « a recueilli les parcelles, il l'essuie diligemment au- « dessus du calice à l'aide de l'index et du pouce de « la droite, sans la retourner ou la frapper contre le « calice : il essuie de même les doigts mentionnés, en « les frottant l'un sur l'autre au-dessus du calice. » Carpo s'exprime comme il suit (*ibid.*) : « Exinde « sinistra inter indicem pollici junctum et reliquos « digitos patenam prehendit ex parte quæ minime « fragmenta collegit, illamque transfert extensam ac « veluti supinam super calicem, ita ut remotior ejus « extremitas a sinistra retineatur, propior vero per- « tingat ad medium os calicis ; tum illam circumundique « ac diligenter extergit super calicem indice vel pollice « dexteræ, quos postea ibidem perfricat, ne quid « fragmenti eis forte adhæserit. » Baldeschi dit la même chose, recommandant de faire tomber les parcelles dans le milieu du calice (*ibid.* n. 112) « Raccolti « i frammenti, porta la patena sopra il calice, e quivi « tenendola quasi inclinata e giacente, la passa della « sinistra, con cui la prende fra l'indice e il medio,

« ben vicino a quel medesimo sito, in cui la teneva « cola destra : cosi col pollice ed indice della destra « l'asterge, e ne manda i frammenti nel calice, stro- « picciando dopo tale azione le solite dita della mano « destra fra loro, sopra il calice nel mezzo, ma non mai « all'orlo. » Mgr Martinucci fait les mêmes recommandations, ajoutant que le Prêtre ne doit pas déranger le calice (*ibid.* n. 122). « Fragmentis collectis, quin cali- « cem inde moveat, ducet patenam super illum, pate- « nam ipsam transmittet sinistræ, quæ illam accipiet « indice et medio, sed prope locum quo eam sustinebat « dextera, tum pollice et indice dexteræ absterget « patenam, seu mittet fragmenta in calicem, deinde « extremitatem digitorum indicis et pollicis super cali- « cem, non vero super marginem, exterget. »

Nota 1°. Quelques auteurs sentent le besoin d'observer que le Prêtre ne doit pas pousser le calice avec la patène ni renverser la patène sur le calice pour y faire tomber les parcelles. « Non debet Sacerdos, « dit Bisso (*ibid.*) cum patena pulsare calicem, neque « eam super illum revolvere, sicut multi indecenter « faciunt. » Merati dit encore (*ibid.*) « Nec invertenda « est (patena), aut concutienda ad calicem cum strepitu, « ut inde fragmenta decidant. » Malgré cela, il ne semble pas répréhensible de faire tomber de la patène dans le calice une parcelle un peu considérable qui pourrait se perdre, si le Prêtre n'a pas terminé la purification du corporal.

Nota 2°. Janssens, qui, comme il est dit deuxième règle, nota 5°, fait porter le calice au côté de l'épître, le fait rapporter alors. Mais il ne voit pas que ce mouvement nécessite une génuflexion, comme le supposerait l'enseignement de plusieurs auteurs suivant ce qui est dit au même lieu. Cependant si, avant de purifier le corporal, le Prêtre aperçoit des parcelles sur la

patène, il fera bien de les faire tomber immédiatement dans le calice : « Accipit, dit Janssens, d'après Vinitor, « (*ibid.* n. 76) inter indicem unitum pollici et medium « digitos primo dextræ et dein sinistræ manus, pate- « nam, lustrans si quæ fragmenta in eam ceciderint, « quæ ante corporalis extersionem in calicem mittantur, « ne forte certæ particulæ in patena deprehensæ « amittantur, dum incertæ in corporali colliguntur. » La même chose pourrait arriver pendant que le Prêtre purifie le corporal : il faudrait alors, avant de terminer, faire tomber dans le calice les parcelles qui pourraient être exposées à être perdues.

Nota 3°. Pour purifier la patène, le Prêtre la porte au-dessus de la coupe du calice ; mais il doit prendre garde, dit Merati (*ibid.*) de couvrir la coupe avec la patène : « Unde fit quod non debeat os calicis « tegi quasi illud obturando patena. » Quant à la manière de la purifier, il doit le faire, comme l'enseigne de Herdt (*Ibid.* n. 209), non pas avec le côté des doigts, mais avec la partie antérieure, « non cum « eorumdem parte laterali, sed cum summitatibus « internis cum quibus index et pollex sibi correspon- « dent. » Si la patène est à rebords, le Prêtre peut la poser horizontalement sur le bord de la coupe du calice, poser sur le rebord l'index de la main droite près de l'endroit où il la tient de la gauche, et faire tourner la patène au-dessus de son doigt, d'abord la première moitié, puis la seconde, et enfin purifier le milieu avec le pouce en tenant la patène inclinée. Si la patène n'est pas à rebords, il peut l'incliner au-dessus du calice et la purifier eu tirant de grandes lignes avec le pouce ou l'index de la droite.

Nota 4°. Cette action demande un soin très minutieux. « Diligenter inspiciat oram patenæ, dit Baul- « dry (*Ibid.*) ne minimum fragmentum ipsi adhæreat » Merati dit aussi (*Ibid.*) : « In extergenda vero patena

« maxima adhibeatur diligentia, ne minimum quid ex « fragmentis super ea remaneat. »

Nota 5°. Le Prêtre doit apporter la même attention à bien purifier ses doigts au-dessus du calice : et si, en frottant l'un contre l'autre le pouce et l'index de la main droite, il ne parvenait pas à en détacher toutes les parcelles, il devrait le faire au moyen du pouce ou de l'index de la gauche. « Si fragmentum aliquod minus « adhæreat digito, dit Bauldry (*Ibid.*), ita ut difficile « amoveri possit, digito alio firmiter abstergat digitum « illum in calicem. » Bisso fait la même observation (*Ibid.*). « Et si adverteret aliquod fragmentum adhærere « ita digitis ut sit difficile illud amovere, alterum digi- « tum adhibeat, ut amoveatur et in calicem immittatur. » Merati dit la même chose, et recommande en particulier au Prêtre de ne pas frotter ses doigts contre les parois du calice (*Ibid.*). « Extergat præterea digitos suos « Sacerdos, sed nunquam eos purget ad calicis labia, « ut in illum cadant fragmenta, si quæ digitis adhæ- « serunt ; et si advertat aliquod fragmentum ita suis « digitis adhærere, ut sit difficile illud removere, ipsos « purificando, digitos etiam alterius manus adhibeat, « ut fragmentum illud amoveatur, et in calicem immit- « tatur. »

Nota 6°. Il est indubitable que, malgré la plus minutieuse attention, il échappe des parcelles consacrées, et plusieurs auteurs aiment à croire qu'elles sont recueillies par les Anges qui entourent l'autel, comme nous l'avons vu par le texte de Quarti cité deuxième règle, nota 3°. L'auteur, comme nous l'avons vu, en donne la preuve en disant que les Anges qui sont présents au saint Sacrifice ne souffriraient pas que les parcelles qui ont échappé à l'attention du Prêtre fûssent foulées aux pieds, puis il ajoute les paroles suivantes qui ne doivent pas être oubliées : « Non negamus autem « sæpius permitti a Deo, ex malitia vel negligentia « humana irreverenter tractari hoc Sacramentum ;

« quæ tamen injuriæ in diem ultionis a Deo reservantur « puniendæ, et in majorem Christi gloriam conver- « tendæ. »

§ 2. *Des règles à observer si le Prêtre a consacré des Hosties destinées à être conservées pour la communion des fidèles.*

On suppose que le Prêtre a consacré des Hosties sur le corporal, et qu'elles doivent être mises dans un ciboire. Il y a ici deux hypothèses. Dans la première, le ciboire serait disposé près du corporal. Ce cas est rare, car dans les circonstances ordinaires, les Hosties à consacrer peuvent être disposées dans le ciboire avant la Messe. Dans une seconde hypothèse, le ciboire serait dans le tabernacle, renfermant des Hosties consacrées qui devraient être consommées ou auxquelles on devrait ajouter celles que l'on consacre alors. On suppose ici que personne ne doit se présenter à la sainte communion. Mais on demande à quel moment le Prêtre doit mettre les Hosties dans le ciboire, et à quel moment il met le ciboire dans le tabernacle. 1° Il n'y a pas à douter que le Prêtre ne doive mettre dans le ciboire les Hosties consacrées avant de purifier le corporal. S'il faisait autrement, il lui serait trop difficile de purifier la partie où se trouvait la grande Hostie, quand il y en a d'autres sur le corporal, et en outre, il serait obligé de le purifier deux fois. Les auteurs interprètent la rubrique de cette manière, et quelques uns ajoutent que le Prêtre découvre le calice auparavant, vraisemblablement pour éviter d'avoir deux génuflexions à faire. « Si adsint particulæ pro alio tempore servandæ, dit « Bisso (*ibid.* n. 70)..... Si non sint consecratæ in suo « vase, sed super corporale, eas in suo vase ponat « consummata Hostia, antequam cum patena colliga

« fragmenta. » Merati dit la même chose (*ibid.* or. *ob.*) « Si dictæ particulæ non sunt consecratæ in pyxide « seu alio vase, sed super corporale, statim post sump- « tam Hostiam eas in suo vase ponat, antequam cum « patena colligat fragmenta. » Carpo donne la même règle (*ibid.* n. 100). « Cum particulæ consecratæ « sunt conservandæ, si adsint super corporali, Sacerdos « postquam se cum sacra Hostia communicaverit, « detecto calice, factaque genuflexione, illas cum « patena colligit atque immittit in calicem, quem postea « dextera claudit; subinde diligenter e corporali col- « ligit fragmenta, ac more solito injicit in calicem. » De Herdt dit aussi (*ibid.* n. 278) « Si Hostiæ consecratæ « super corporale positæ sint et nullus adsit commu- « nicandus, neque pyxis purificanda. Le P. Schober donne la même méthode (*ibid.* n. 8) « Hoc advertit « rubrica, quod si super corporale particulæ conse- « cratæ adsint, quæ conservari debent, hæ præ omnibus « in pyxide..... reponendæ sunt post factam genu- « flexionem, deinde corporale purificandum et Sanguis « humandus est. » Nous lisons dans Falise (*ibid.* c. III, § 5, n. 10). « Lorsqu'on veut réserver les Hosties con- « sacrées, le Prêtre, après avoir découvert le calice « à *Quid retribuam* et fait la génuflexion, les remet « dans le vase destiné à cet usage. » De Herdt et le P. Schober sont les seuls qui parlent de la seconde hypothèse, à savoir du cas où il faudrait prendre le ciboire dans le tabernacle, d'où il semblerait résulter que le Prêtre devrait le prendre après avoir communié sous l'espèce du pain, et suivant de Herdt, on fait ainsi toutes les fois qu'il n'y a pas à donner la sainte communion aux fidèles, à consommer la sainte Hostie, ou à purifier le ciboire. Après les paroles citées plus haut, il ajoute (*ibid.*) : « Si pyxis ex tabernaculo sit « extrahenda, meditatione SS. Sacramenti peracta, « ante tabernaculum genuflectit, extrahit pyxidem, « et renovata genuflectione, facit ut supra. » Le

P. Schober enseigne, d'une manière générale, que, s'il faut prendre le ciboire dans le tabernacle, le Prêtre attend, pour y mettre les Hosties, qu'il ait pris le précieux Sang, comme la rubrique l'enseigne pour le cas où l'on doit distribuer la sainte communion, ainsi qu'on le verra plus bas. « Hoc tamen intelligendum, dit-il « (*ibid.*), si pyxis extra tabernaculum stat : si enim in « tabernaculo est, tunc particulæ post sumptionem « Sanguinis in pyxidem reponentur. » Le Prêtre observerait alors ce qui sera indiqué pour le cas où l'on distribue la sainte communion.

§ 3. *De la communion sous l'espèce du vin.*

Le Prêtre observe, pour la communion sous l'espèce du vin, les règles suivantes :

Première règle. 1° Après la purification de la patène, le Prêtre, tenant toujours la patène de la main gauche, pose cette main sur l'autel. 2° Il prend le calice de la main droite, au-dessous du nœud, et dit les deux versets *Calicem salutaris*, *Laudans invocabo*. 2° Il fait ensuite un signe de croix avec le calice, comme il l'a fait avec la sainte Hostie avant la communion sous l'espèce du pain, en disant *Sanguis Domini nostri Jesu Christi custodiat animam meam in vitam æternam*, *Amen*, et inclinant la tête au mot *Jesu Christi*. 4° Il porte ensuite la main gauche avec la patène au-dessous de son menton et prend révérencieusement tout le précieux Sang avec la particule.

La première partie de cette règle repose sur la rubrique du Missel où nous lisons (*ibid.*) « accipit sinistra patenam » et l'enseignement des auteurs cités t. XLIV, p. 376, d'après lequel le Prêtre pose toujours sur l'autel une main inoccupée. Les mêmes rubricistes donnent ici la règle que nous énonçons, comme application de la règle générale. « Sinistra patenam tenens, dit Bauldry

« (*ibid.* Rub. V, note 2), quam non supponit calici, sed « eam tenet super altare. » Bisso dit aussi (*ibid.* § 71) : « Patenam sinistra tenens super corporale. » Lohner fait à la rubrique cette addition *ibid.* l. r) : « Ita tamen, « ut sinistram cum patena in altari ponat. » Cavalieri dit également (*ibid.* n. 22) « Sinistra posita super cor- « porale patenam tenet. » Les auteurs modernes donnent la même règle « Deponit sinistram, dit de « Herdt (*ibid.* n. 268), cum qua patenam retinet, super « corporale versus cornu evangelii. » Carpo fait la même observation (*ibid.* n. 53). « Sinistram, quæ adhuc pa- « tenam retinet, deponit super corporale ad latus « evangelii. » Baldeschi s'exprime ainsi (*ibid.* n. 113) : « Qui il Sacerdote depone la mano sinistra sul corpo- « rale, ritenendo in essa la patena. » Et Mgr Martinucci (*ibid.* n. 123) : « Manum sinistram cum patena « ponet in corporali. »

La deuxième partie résulte aussi du texte de la rubrique (*ibid.*) « Post extersionem patenæ... calicem « dextra manu infra nodum cuppæ accipit..... dicens « *Calicem salutaris*, etc. »

Nota 1°. Il faut remarquer les mots *infra nodum*. Le Prêtre, d'après cette rubrique, prend le calice, non pas au nœud, mais au dessous du nœud, c'est-à-dire entre le nœud et le pied. « Non supra nodum, dit « Lohner (*ibid.* c. 9), id est infra cuppam, aut in ipso « nodo, sed infra illum, ut clarus habet rubricæ textus, « propterea forte id præcipiens, ne manus sit nimis « propinqua oris, dum calicem sumit. » Malgré cela, plusieurs auteurs ne voient pas ici une prescription différente de celle où la rubrique indique de prendre le calice au nœud ou au-dessous de la coupe. « Ille « vero modus loquendi, dit Gavantus, *accipit infra* « *nodum cuppæ*, non significat aliud diversum ab eo « quod supra aliis verbis dicitur tit. VII, n. 5, tenens « nodum infra cuppam, quod tit. VIII, n. 7, reperitur « *infra cuppam*) : sensus enim est : accipit nodum

« cuppæ, qui est infra. Neque major est ratio, ut « diversimode capiatur calix in prædictis casibus : « imo ad sumendum calicem tutius et commodius « tenetur nodus calicis, minus tute inter nodum et « pedem illius. » Bisso dit exactement la même chose (*ibid.* n. 72). « Celebrans..... accipit calicem dextera « manu in nodo infra cuppam, ut in pari casu loquitur « Missale *De rit. servand. tit. VII*, *n.* 5 et *tit. VIII*, « *n.* 7, et licet hic dicat infra nodum cuppæ, tamen, cum « nulla appareat ratio de hac differentia, debet ita « intelligi, ut accipiatur in nodo, sicut idem Missale « in aliis locis citatis declarat. » Merati, qui commente Gavantus, adhère ici positivement au sentiment de celui-ci : « Sumat calicem, dit-il (*ibid.* n. 17), obser- « vando ea quæ præscribit superior rubrica et Gavantus « supra. » Et un peu plus bas, parlant du moment où « le Prêtre doit dire les versets *Calicem salutaris* et « *Laudans invocabo*, dont on a parlé à l'article précédent, huitième règle, nota 7°, il dit positivement qu'il les dit « quando accipit calicem per nodum. » Janssens dit aussi (*ibid.* n. 81) : « infra nodum « cuppæ, id est ipsum nodum. » Cavalieri n'est pas du même avis, car il dit positivement (*ibid.* n. 22) : « infra nodum. » Les auteurs modernes ne sont pas, sur ce point, plus unanimes que les anciens. M. Bouvry (*ibid.* rubr. V., n. 1) et M. Hazé (*ibid.* n. 7) indiquent positivement que le Prêtre prend le calice par le nœud. De Herdt (*ibid.*), Carpo (*ibid.*) et Falise (*ibid.*), laissent la liberté de prendre le calice au nœud ou au-dessous du nœud. Mgr de Conny (*ibid.* p. 151), Baldeschi (*ibid.* et Mgr Martinucci (*ibid.*) maintiennent sans commentaire le texte de la rubrique.

Nota 2°. Comme on l'a vu première règle, deuxième partie, nota 7°, c'est à ce moment que le Prêtre dit les deux versets *Calicem salutaris* et *Laudans invocabo*.

La troisième partie est appuyée, pour ce qui con-

cerne le signe de croix, sur la rubrique du Missel (*ibid.*) « Signans se signo crucis cum calice, dicit *Sanguis* « *Domini nostri*, etc., et pour ce qui regarde l'inclination, sur le décret du 24 sept. 1842, cité t. XXIII, p. 514. »

La quatrième partie est la traduction de la suite de la même rubrique (*ibid.*) « Et manu sinistra supponens « patenam calici, stans reverenter sumit totum San- « guinem cum particula in calice posita. »

Nota 1°. Les auteurs ne sont pas d'accord sur la manière dont le Prêtre doit prendre le précieux Sang. Durand veut que le Prêtre le prenne en trois fois, en l'honneur de la sainte Trinité (l. IV, c. LIV, n. 22.) « Sanguinem sumendum ter haurit, Trinitatem desi- « gnans. » Bauldry enseigne la même chose (*ibid.* Rub. V, note 2.) « Reverenter sumit totum Sanguinem « ter os admovens, ut ait Durandus, quia est modus « usitatior. » Janssens dit aussi (*ibid.* n. 83) : « Ter « calicem ad os admovendo sumit totum Sanguinem. » Un second sentiment, qui est celui de Merati et de Cavalieri, consiste à dire que le Prêtre prend le précieux Sang en deux fois. « Bis, nec minus, dit Merati (*ibid.* n. 20), « admovendum esse ori calicem in sumendo Christi « Sanguine. » L'auteur s'appuie sur l'autorité de Gavantus, qui cependant ne donne pas cette règle. Cavalieri dit aussi (*ibid.* n. 22) : « In hujus sumptione « duplicem haustum adhibeat. » Suivant un troisième sentiment, le Prêtre doit prendre le précieux Sang en une seule fois. « Reverenter sumit, dit Castaldi (*ibid.* c. VII, n. 9), totum Sanguinem cum particula unico « haustu. » Quarti, examinant la question dans une dissertation spéciale, adhère aussi à ce sentiment et réfute le sentiment contraire. Il pose ainsi la question (*ibid. Dubia. Sect.* I, *Dub.* VI.) « An Sanguis debeat « sumi unico haustu, vel pluribus? » Il expose alors la question comme il suit. « Prima sententia est Gavanti, « qui censet pluries admovendum esse ori calicem, et

« iterum atque iterum hauriendum esse Sanguinem, « quia, inquit, hic modus aptior est ad reverenter « sumendam speciem, et citat pro se Durandum. » L'auteur rapporte alors le passage de Durand cité plus haut. Il continue ensuite. « Secunda sententia proba- « bilior et tenenda docet unico haustu totum Sanguinem « esse sumendum... Sic Castaldus... Probatur. Vel « trina sumptio Sanguinis fieri debet ob mysterium, « vel ob cautelam... Neutrum dici potest... Non primum, « quia id esset addere novum ritum non præscriptum « in rubricis, contra Bullam Pii V... Neque secundum, « quia experientia constat, etiamsi pluries lambatur « calix, adhuc remanere aliquam stillam et aliquem « humorem, donec ablutione exhauriatur : si nihil « prorsus remaneret, frustra præciperetur ablutio et « purificatio calicis. Melius ergo et decentius est ut « unico haustu sumatur totus Sanguis, id est, quantum « moraliter fieri potest, et deinde per ablutionem et « purificationem reliquum exhauriatur ; quod etiam post « trinum haustum faciendum est, et hic est sensus « germanus rubricæ, præcipientis, ut totus Sanguis « primo sumatur, deinde infundatur vinum ad abluen- « dum. » Bisso dit aussi (*Ibid.* § 72) : « Calicem autem « non removeat ab ore, nisi postquam finierit sumere « totum Sanguinem, qui unico haustu sumendus est. » Le même auteur dit ailleurs la même chose en refutant, comme Quarti, l'enseignement des rubricistes qui font prendre le précieux Sang en plusieurs fois. (*Ibid.* n. 88.) « Neque placet opinio Gavanti, quem sequitur Bauldryus « qui ambo cum Durando volunt, quod Celebrans ter « admoveat ori calicem in sumendo Sanguinem : ritus « enim iste, cum non præcipiatur a rubrica, gratis « introducitur ; quare magis arridet opinio... Quod « nempe decentius sit ut totus Sanguis unico haustu « sumatur, neque sit opus ter sugere calicem. Neque « dicas calicem esse ter sugendum, ut sic assumantur « totæ species, ita ut nulla omnino gutta remaneat :

« hoc enim est fere impossibile. » Les auteurs modernes se contentent généralement de rapporter ces divers sentiments. Suivant Carpo, le Prêtre ne doit pas retirer le calice de sa bouche avant d'avoir pris le précieux Sang (*Ibid.*) « Reverenter totum haurit Sanguinem cum « particula, quin tunc calicem a labiis dimoveat. » De Herdt adhère au troisième sentiment, et permet seulement au Prêtre de prendre le précieux Sang en deux ou trois fois s'il ne peut pas facilement le prendre en une seule (*Ibid.*) « Primus modus cum Quarti « videtur præferendus, quia talis videtur germanus « rubricæ sensus, et quia plures haustus necessarii « dicendi non sunt ad cautelam... Sacerdos autem, qui « commode aut sine impedimento S. Sanguinem unico « haustu sumere nequit, ut ex ore arido aut raucitate « gutturis accidere potest, triplici haustu ita sumere « potest, ut prima vice parum, secunda fere totum, et « tertia calicem totaliter ebibat; plures autem quam « tres haustus non adhibeat. » M. Bouvry et M. Hazé préfèrent que le Prêtre prenne le précieux Sang en trois fois, mais sans retirer le calice de la bouche : « Reverenter sumit, dit M. Hazé (*Ibid.* n. 9,) « San- « guinem cum particula Hostiæ triplici haustu, ante- « quam retrahat calicem ab ore. » Et M. Rouvry (*Ibid.* n. 2) : « Nobis præplacet... modus... ut triplici sumatur « haustu, quin tamen calix ab ore removeatur. » Baldeschi donne à peu près la même règle, car il fait prendre le précieux Sang en deux ou trois fois, et conseille comme plus convenable la pratique de ne pas retirer le calice de la bouche (*Ibid.* n. 114.) « Assumerà riveren- « temente, « in duo e tre tempi, il santissimo Sangue « colla particola già posta nel calice, avvertendo essere « più dicevole tenere il calice fermo alla bocca, che « levarlo e riporvelo più volte. » Mgr Martinucci se contente de recommander au Prêtre, comme Carpo, de ne pas porter le calice plusieurs fois à la bouche (*Ibid.*) « Sumet reverenter calicem cum particula jam in ipsum

« demissa, advertens quod æquius est calicem labiis ap-
« plicitum continere, quam amovere, et referre sæpius. »
On peut conclure de là, ce semble, que si le Prêtre peut facilement prendre tout le précieux Sang en une seule fois, il fera bien de le faire ; mais si la chose présente un danger ou une difficulté, rien ne s'oppose à ce qu'il le prenne en deux ou trois fois. Quant à ne pas retirer le calice de la bouche avant d'avoir pris tout le précieux Sang, c'est aussi une bonne pratique, mais qui n'est point obligatoire, et dont on peut s'affranchir si on le trouve plus facile. Remarquons toutefois que, suivant tous les auteurs, le Prêtre prend le précieux Sang au moins en trois fois.

Nota 2°. Suivant le texte de la rubrique, le Prêtre prend, avec le précieux Sang, la parcelle de la sainte Hostie qui a été mise dans le calice. Il doit donc faire une sérieuse attention à ce qu'elle n'y reste pas. Il est arrivé quelquefois, par suite d'une inadvertance, des accidents très regrettables, comme celui de la trouver ensuite attachée au purificatoire. Si le Prêtre s'aperçoit, après avoir pris le précieux Sang, que la parcelle est restée dans le calice, peut l'amener sur le bord du calice avec le doigt et la prendre avant la purification, ou bien il peut la prendre avec le vin de la purification : telle est la méthode indiquée dans la rubrique *De defectibus* (tit. X, n. 8). « Si, sumendo Sanguinem, particula
« remanserit in calice, digito ad labium calicis eam
« adducat, et sumat ante purificationem, vel infundat
« vinum et sumat. » Mais les auteurs conseillent de prendre plutôt la parcelle avec le vin de la purification, « Uterque, dit Gavantus (*ibid.* part. III, tit. X, n. 8),
« a rubrica conceditur, at secundus magis placet. »
L'auteur donne comme exemple de cette manière de faire la rubrique du vendredi saint : « Et patet in
« Parasceve, quando particula sumitur cum vino puro. »
Quarti, se posant à lui-même cette question dit ensuite

(*Ibid.* sect. II, dub. 7) : « Respondeo. . posse Cele-
« brantem pro libito uti altero e duobus modis præ-
« dictis ; melius tamen esse et decentius ut eligatur
« secundus modus, nempe ut infundatur vinum, et
« cum eo sumatur particula quæ remansit in calice. »
Bisso, parlant des deux pratiques indiquées dans le
Missel, dit (l. *p.* n. 48, § 2) : « Tu elige modum com-
« modiorem, et qui magis decet, ut nulla populi admi-
« ratione omnia fiant : Tonnellius quidem et Gavantus
« magis laudant secundum modum, quam primum, et
« placet. » Merati est du même avis (*ibid.*) « Si vero,
« postquam Sacerdos Sanguinem sumpsit, particula
« Hostiæ in calice remanserit, quæstionem movent
« auctores, utrum decentius sit talem particulam digito
« indice dexteræ manus amovere, ut facilius sumi
« queat ; an debeat talis particula relinqui ubi reperitur ;
« ut postea sumatur cum purificatione. Uterque modus
« approbatur a Missali : sed communiter a Dortoribus
« magis approbatur secundus, quam primus ex præs-
« criptis modis. » Janssens dit aussi (part. III, tit. X,
« § 3, n. 20) : « Secundus modus videtur decentior,
« et usurpatur frequentius. » Ces paroles sont aussi
celles de Benoît XIV (*De Sacr. Miss.* l. XVIII, c. II, n. 1),
sur l'autorité duquel il s'appuie. Cavalieri donne la
même règle en citant Quarti (*Ibid.*) « Si forte, dit
« Carpo (*ibid.*) in susceptione particula calici inhæserit,
« ad hujus labium indice dextero adducat ac sumat,
« vel melius vino infuso sumat cum purificatione. »
De Herdt, comme Janssens, cite les paroles de
Benoît XIV. Baldeschi dit aussi (*Ibid.* n. 115, *en note*) :
« Se la particola dell'ostia, che sta dentro il calice,
« rimanesse attaccata allo stesso calice, o la prenda
« colla purificazione : la qual cosa e più decente, e
« più conforme alla praticca de'più esatti. » Falise
(part. II, sect. II, ch. III, § 11, n. 3) et Mgr Martinucci
(*ibid.* n. 125) laissent la liberté de choisir entre les
deux méthodes indiquées par la rubrique.

Nota 3°. Le Prêtre doit éviter, après avoir pris le précieux Sang, de presser avec bruit les bords du calice avec les lèvres, d'y porter la langue, ou de porter ses doigts à sa bouche. On doit prendre le précieux Sang avec soin ; mais on doit savoir aussi que ce qui pourrait en rester sera consommé avec la purification et l'ablution. « Nec lambat postmodum calicem, « dit Castaldi (*ibid.*), nam si forte remanserit, ablu- « tione ac purificatione sumatur. » Quarti dit également (*ibid.*) : « Nec amplius lambendum calicem : nam si « quid remanserit, ablutione et purificatione sumitur. » Janssens dit aussi (*Ibid.* n. 84) : « Si quid remaneat, « purificatione et ablutione sumetur : nec sua, nec « calicis labia, nec ipsos digitos lambat, ut inepte « aliqui faciunt. » Cavalieri fait la même recommandation (*Ibid.*) « Nec in calice lambendo immoretur : si « quid enim specierum remanserit, jam cum ablutione « aut purificatione sumet : totum enim pro unico actu « computatur. » De Herdt donne la même règle (*ibid.*) « Cavendum Sacerdoti, ne sumendo S. Sanguinem sua « aut calicis labia, suosque digitos lambat.... neque « unica aspiratione S. Sanguinem quasi attrahere « velit. »

Nota 4°. Quelques auteurs rendent aussi le Prêtre attentif à éviter un défaut dans lequel on tombe quelquefois, celui de renverser la tête et de porter très haut le calice, soi-disant pour mieux prendre le précieux Sang. « Advertat autem Sacerdos, dit Janssens « (*Ibid.*), ne, sumens Sanguinem, corpus nimium aut « caput retrorsum vertat, facie ad cœlum versa, et « calice super illum inverso. » Cavalieri fait la même observation (*Ibid.*) « Caveat autem Celebrans ne caput « inconcinne reclinet, aut calicem. » C'est d'après ces auteurs que De Herdt, après les paroles que nous venons de citer, ajoute : « et ne corpus et caput nimis « elevet, facie versa ad cœlum, et calice super illam « inverso. » Appliquant ensuite ce défaut et celui

qui vient d'être signalé au nota 3°, dit : « Hæc enim « indecora, irreverentia, et etiam inutilia dicenda « sunt. »

P. R.

Roussseau-Leroy, Imprimeur-Gérant, rue Saint-Fuscien, 16. Amiens.

LA CONSCIENCE ET LA SENSIBILITÉ

4me ARTICLE (1).

VII

Il nous reste à étudier les perturbations diverses qui peuvent affecter l'exercice de la conscience sensible. Elles tiennent toutes à l'absence de l'une ou de l'autre des conditions que nous venons de déterminer. Büchner et ses partisans s'appuient sur ces déviations de la sensibilité, pour nier l'existence de la Puissance souveraine qui règne au-dessus des forces naturelles et les ordonne à la réalisation de ses Idées divines. Nous croyons au contraire que les actes anormaux et monstrueux de la sensibilité, font resplendir davantage encore le gouvernement et la direction suprême d'un Dieu créateur.

« Ce qui se trouve de fortuit dans les choses de ce « monde, démontre qu'elles sont toutes soumises à un « Pouvoir suprême.

« En effet si les choses corruptibles n'étaient pas « soumises à un gouvernement supérieur, elles *n'au-* « *raient aucun but* ; dès lors il ne pourrait rien « arriver en elles *en dehors du but*, c'est-à-dire rien « de fortuit et d'anormal » (2)

Puisque même dans les écarts de la conscience

(1) Voir nos de Mai, Septembre, Novembre.
(2) St Thomas (Sum theol. I 9. q. 103, art, 5.

sensible, nons retrouvons les traces de notre Dieu, il nous est bien doux de les soumettre à une minutieuse analyse.

La première loi physiologique exige dans les excitations objectives une intensité suffisante pour résonner jusqu'à la conscience sensible. Or, chez une personne qui se trouve à l'état normal, la force nerveuse après une activité de 16 à 18 heures finit par s'engourdir ; elle se refuse à transporter à la conscience sensible les impressions extérieures. La diminution de l'activité nerveuse entraine, à son tour, un ralentissement dans la circulation du sang, le liquide vital s'arrête, il encombre les vaisseaux, et comprime le cerveau d'une façon anormale : ainsi la seconde condition physiologique se trouve en défaut. L'engourdissement de la force nerveuse et le ralentissement du sang ont pour résultat d'affaiblir ou d'éteindre l'attention de l'âme relativement aux phénomènes de la sensibilité externe. Dugald Stewart a très-judicieusement observé que l'intelligence doit entrer en lutte avec l'organisme, pour maintenir l'attention de l'âme et le jeu de la sensibilité contre la sympathie débilitante de l'énergie impressionnelle affaiblie par un exercice trop prolongé. Pareillement, la difficulté où nous sommes de rester attentifs, lorsque nous souffrons de la céphalagie atteste la liaison étroite qui enchaine l'attention à l'activité de la circulation du sang (1). Donc après une période moyenne de 16 à 18 heures, les sensations externes ne se transmettent plus à la concience sensible, qui tombe dans une inactivité forcée. Cet état d'inactivité du sens commun par rapport aux impressions extérieures constitue le *sommeil*.

(1) Laycock-Mind and Brain T II. p. 327.

De faciles observations nous montrent que l'exercice du sens commun ne s'éteint pas *simultanément* pour toutes les sensations externes. L'activité des nerfs par lesquels s'opère le transport des sensations à la concience est susceptible d'un déploiement variable avec la diversité même des foyers de sensibilité externe, auxquels ils viennent aboutir ; ceux qui ont le plus agi, sont aussi les plus affaiblis ; déjà ils sont incapables de mettre la conscience sensible en mouvement, alors que les autres, moins fatigués et moins engourdis, continuent encore leurs fonctions. Il semble que les sensations de la vue soient les premières auxquelles le sens commun devient étranger, et les premières annihilées dans le sommeil. Le sens du toucher ne parait pas tarder beaucoup plus longtemps que la vue à s'évanouir. Mais, tandis que les autres sens ont interrompu leurs communications avec la conscience sensible, l'ouïe continue encore de lui transmettre ses excitations propres. Les sensations de l'ouïe sont les dernières qui s'accusent au sens commun, lorsqu'il tombe dans l'inaction. Bien des fois, nos yeux fermés aux impressions extérieures avaient cessé de faire résonner le conscience sensible à l'unisson des vibrations lumineuses des objets ; à nos côtés, notre nom était-il prononcé ou bien la suite de la conversation amenait-elle un récit émouvant, nous nous réveillions en sursaut ; la conscience percevait encore les sensations de l'ouïe. Il semble même que la persistance de l'ouïe ait souvent pour effet de favoriser l'engourdissement du sens commun. Les chansons naïves de nos mères, dans notre enfance, provoquaient infailliblement le sommeil. Et à qui n'est-il pas arrivé d'être lentement endormi par la parole monotone d'un orateur diffus et ennuyeux : l'esprit s'abandonne, l'attention se relâche,

finalement le sens commun devient inactif ; c'est seulement lorsque l'orateur s'arrête enfin que l'on se réveille en sursaut.

Cette théorie qui rattache le sommeil à une suspension d'activité de la conscience sensible avait été formulée par les philosophes scolastiques. Des vapeurs chaudes et humides s'élèvent de l'estomac jusqu'au cerveau, s'y condensent sous l'action du froid relatif de cet organe ; elles forment des nuages épais qui empêchent toute communication du sens commun avec les sens externes, et toute diffusion des esprits animaux, comme les nuages de l'atmosphère font écran aux rayons du soleil. Aujourd'hui, au lieu de vapeurs qui s'élèvent de l'estomac et se condensent au cerveau, nous parlons d'une congestion, en cet organe, du sang fourni par la nutrition ; aux esprits animaux, nous substituons la *force nerveuse*, qui est tout aussi obscure, mais au fond, nos explications ajoutent bien peu aux explications des anciens,

Théoriquement, l'engourdissement des sens externes et de leurs nerfs spéciaux devrait amener la cessation de toute activité dans le sens commun, puisque cette faculté ne peut être légitimement informée que par les sens externes. Cependant il arrive souvent que la conscience sensible continue d'agir, malgré l'atonie des organes sensoriels extérieurs ; les excitations qui la mettent en jeu sont alors purement internes, et tiennent à un état plus ou moins maladif de l'organisme. La première loi psychologique, en vertu de laquelle le sens commun doit être déterminé à agir par les sens externes eux-mêmes, est évidemment violée ; et cette violation d'une loi essentielle entraine la nullité des actes produits par la conscience sensible dans de pareilles conditions. L'ensemble de ces actes

constitue l'état de *rêve*. Depuis longtemps, l'observation a établi l'analogie du rêve et de *l'hallucination* ; le rêve n'est qu'une suite d'hallucinations engendrées par le sens commun, pendant que les facultés sensibles inférieures sommeillent.

L'hallucination, sous sa forme la plus simple, est une image fantastique à laquelle le sujet sentant attribue instinctivement un caractère d'extériorité dont elle est absolument dépourvue. Suivant Esquirol c'est un état particulier *dans lequel on a conscience « d'une sensation perçue, sans aucune excitation « prochaine ou éloignée des sens »* Elle se manifeste même chez l'homme éveillé ; quelques personnes entendent des sons de cloches ou des concerts de musique ; d'autres voient des fantômes, sans que leurs sens extérieurs aient rien perçu. Abercombrie parle d'un homme qui rencontrant un ami ne savait s'il avait à faire à un fantôme ou à une personne réelle. L'origine de ce phénomène anormal de la sensibilité interne qui est le point de départ d'une foule d'autres phénomènes plus complexes et plus tristes, comme la monomanie et le délire, a donné lieu de à nombreuses théories. Toutes ces diverses théories s'accordent pourtant à le regarder comme le résultat d'une excitation irrégulière de la conscience sensible. Suivant Erasme Darwin et Foville, l'hallucination aurait sa source dans une irritation des appareils sensoriaux périphériques, les organes irrités mettraient la conscience en jeu, comme s'il avaient eux-mêmes été impressionnés par l'objet extérieur correspondant à la perception fictive. Esquirol, Lélut, Maudsley, Maury regardent l'hallucination comme un phénomène intellectuel, la projection d'une idée à l'extérieur sous une forme sensible ; l'intelligence vivement préoccupée par une pensée

déterminée, exciterait immédiatement le sens commun et lui ferait produire une sensation représentant l'objet de cette idée, revêtu d'apparences matérielles. D'autres enfin, avec Baillarger et le docteur Luys, placent l'origine des hallucinations dans une irritation des *centres sensoriaux*. Dans le système cérébro-spinal, il existe certains points où viennent aboutir les diverses espèces de nerfs qui partent des organes sensitifs externes ; autre est le point central où se terminent, à l'intérienr, les nerfs visuels, autre celui où aboutissent les nerfs olfactifs. ou auditifs. L'irritation de l'un ou de l'autre de ces divers points centraux occasionne une hallucination d'espèce différente.

Nous croyons que ces trois théories renferment une part de vérité. D'abord, il n'est pas douteux que l'intelligence puisse stimuler directement la conscience sensible en agissant sur les parties de son organe où se centralisent les sensations des divers sens. « Notre « esprit peut être dominé par des sentiments qui l'ob- « sèdent et se présentent à lui, même lorsqu'il les « fuit. Si ces sentiments remuent assez le cerveau « pour que les racines des nerfs sensitifs en reçoivent « le contre coup, nous sommes alors affectés de fausses « sensations » (1) qui sont la répercussion du stimulus intellectuel. Alors, nous assistons au spectacle de nos propres pensées, transformées en réalités objectives. L'altération de l'appareil sensible externe peut aussi entrainer des troubles qui s'étendent jusque dans les racines des nerfs par lesquels il est relié au sens commun, et mettent en jeu l'activité de cette faculté supérieure. Enfin, il est facile de concevoir que l'altération du système cérébro-spinal, organe de la cons-

(1) Maury, Du sommeil. p. 167.

cience sensible, puisse éveiller ses énergies. Les hallucinations qui se rapportent à l'ouïe chez le sourd, à la vue chez l'aveugle ont assurément pour cause un trouble sensoriel affectant les racines mêmes des nerfs sensitifs.

La nature du sens commun exige qu'il soit mis en acte par les sens externes. C'est par eux qu'il doit être averti et c'est à chacun d'eux qu'il doit rapporter les sensations qui lui sont transmises. Donc, si une cause interne produit une excitation directe en un point spécial de son organe, où viennent aboutir les nerfs qui desservent un sens externe déterminé, l'œil par exemple, il n'est pas étonnant que le sens commun reçoive cette excitation comme venant de l'œil, et produise une sensation par laquelle il extériorise une couleur ou une figure imaginaires. Qu'on nous permette une comparaison. Dans un bureau télégraphique, l'employé est assis devant le récepteur, les fils n'ont transporté aucune dépêche : mais, par un procédé spécial dérobé aux regards de l'employé, on a fait mouvoir l'aiguille sur le cadran, exactement comme l'électricité elle-même la ferait mouvoir, si elle avait été transportée par les fils ; évidemment, aux yeux de l'employé, la dépêche imaginaire sera tenue pour vraie et rapportée à un appareil manipulateur déterminé. Dans le cas d'hallucination, l'employé ainsi trompé est la conscience sensible.

Les Physiologistes et les Physiciens modernes, oubliant la règle de prudence vulgaire qui ne permet point de juger les forces naturelles d'après les phénomènes accomplis en dehors des lois, ont généralisé, dans le champ de la vie sensible, le fait exceptionnel de l'hallucination. Quant on excite directement la rétine avec un instrument, le patient éprouve une sen-

sation de vive lumière ; de même, quand on excite directement le nerf optique, ou les tubercules optiques, le patient éprouve un éblouissement très intense. De ces faits, les physiciens se croient en droit de conclure que la lumière et la couleur sont des créations purement subjectives de la conscience sensible, auxquelles ne correspondent objectivement que des vibrations et des chocs moléculaires des atômes éthérés. — Avec l'instrument dont le chirurgien s'est servi pour exciter la rétine, et produire une sensation lumineuse, il excite directement l'odorat ; le patient éprouve une sensation d'odeur pénétrante. Les Physiologistes en concluent, après Müller, que les appareils sensoriels sont, par nature, indifférents à percevoir n'importe quel genre de qualités sensibles, et que toute excitation extérieure reçue en un sens, qu'elle soit produite par une vibration lumineuse, calorifique, ou par un choc de matière pondérable, engendre une sensation fondamentalement identique, suivant la nature même de l'appareil sensoriel. Mais avant de tirer de semblables conclusions, les Physiologistes et les Physiciens auraient dû établir que les faits avancés ne rentrent point dans le domaine de l'hallucination. Le stylet du chirurgien atteignant la rétine ou les tubercules optiques, engendre une sensation de vive lumière : il nous semble que c'est là un phénomène d'hallucination. D'une part, ce n'est point la lumière extérieure qui a fait jaillir la sensation — d'autre part, il y a eu altération de l'organe visuel, si sensible ! par un choc trop violent et disproportionné ; le trouble s'est propagé jusqu'aux racines des nerfs optiques dans le cerveau, et la conscience, sous l'impulsion de cette excitation anormale n'a pu produire qu'une sensation anormale, illégitime. Nous retrouvons dans les faits

dont il s'agit tous les caractères de l'hallucination. Donc, il est contraire aux lois de la méthode scientifique de s'appuyer sur ces phénomènes déviés et monstrueux pour déterminer la nature soit des facultés sensibles, soit de leurs objets. La subjectivité de la lumière, ou de l'odeur, dans le cas de l'hallucination, ne permet nullement d'induire la subjectivité de la lumière ou des autres qualités sensibles, dans les cas où les sens agissent normalement, d'après les lois imposées à leur évolution par la sagesse du Créateur ! L'apparition d'un homme à double corps a-t-elle jamais autorisé la science à généraliser cette anomalie pour l'universalité du genre humain ?

La physique moderne, il est vrai, prétend confirmer ses déductions et mettre hors de doute le subjectivisme des qualités sensibles par un ensemble de faits incontestables, et qui n'appartiennent point certainement à la catégorie des hallucinations. Il s'agit des phénomènes si connus de *l'illusion* des sens. Les illusions des sens sont-elles des actes réguliers et légitimes de la sensibilité, ou bien doivent-elles aussi être regardées comme des produits déviés ? Nous estimons que la seconde alternative est seule vraie ; c'est pourquoi nous ne saurions admettre les inductions sur la nature des qualités sensibles, reposant sur les illusions des sens, pas plus que nous ne pouvons admettre celles dont le phénomène de l'hallucination est le principal fondement. La majeure partie des illusions attribuées aux sens, sont des résultats *anormaux* de la conscience sensible, agissant en dehors de ses lois essentielles. La preuve de cette assertion ressortira clairement de l'examen auquel nous allons soumettre les illusions de la sensibilité.

L'illusion sensible est un phénomène très voisin de

l'hallucination. L'halluciné a la conviction intime d'un sujet extérieur actuellement senti et perçu, *lorsque cet objet extérieur n'existe pas, ou bien n'est pas à la portée des sens.* L'illusion représente également un sujet qui n'existe point au dehors, tel qu'il apparait au dedans de l'esprit ; mais, à la différence de l'hallucination, elle exige *qu'un objet extérieur et réel soit connu par le sens externe.* Je suis *seul* dans ma chambre ; je me crois certain de voir mes ennemis s'agiter autour de moi et me menacer ; c'est une hallucination. Dans une demie obscurité, une personne amie est à mes côtés, je la vois, mais d'une manière trop confuse, et la prends pour un ennemi ; c'est une illusion. En second lieu, tandis que l'intelligence peut être la source de l'hallucination comme nous l'avons vu plus haut, l'illusion est un phénomène purement sensitif : son unique source est une sensation externe altérée et faussée.

Les erreurs des sens se rapportent soit aux qualités dérivées de la matière, aux « *sensibles propres,* » soit aux qualités primordiales, aux « *sensibles communs.* » Les sensibles propres sont : la couleur, le son, les odeurs, les saveurs, la résistance et la chaleur des corps. Les sensibles communs sont : le nombre, la figure, la grandeur, le mouvement ou le repos des substances corporelles. Nous laissons de côté les erreurs qui tiennent aux affections maladives des organes externes ou aux dispositions anormales des milieux que l'action des corps doit traverser pour impressionner les organes ; elles n'ont pas leur origine dans la conscience sensible. Tout le monde connait l'expérience du disque coloré de Newton. C'est un disque dont le centre et les bords sont noirs ; dans l'intervalle sont appliquées des bandes de papier teintées suivant les

couleurs du spectre solaire, de façon à imiter circulairement cinq spectres successifs. On imprime au disque un mouvement de rotation rapide, et la sensation, au lieu de reproduire successivement les sept couleurs du disque, représente la couleur blanche. — On peut aussi engendrer la sensation de couleur blanche en produisant simultanément, *sur un même œil*, les impressions distinctes de deux couleurs complémentaires, par exemple du rouge et du vert, du jaune et du violet, du bleu et de l'orangé. Plusieurs couleurs du spectre sont susceptibles de résulter ainsi, dans la sensation, de la juxtaposition d'autres couleurs groupées deux à deux : les impressions rétiniennes du jaune et du bleu, en se juxtaposant, produisent la sensation du vert. De nombreux amusements sont basés sur les illusions de ce genre : les toupies d'Allemagne, le phénakisticope, le zootrope, jouets qui sont dans les mains de tous les enfants. Des illusions plus complexes, relativement aux couleurs sont celles que l'on désigne sous le nom *d'images consécutives*, et de *contraste simultané* ou *successif*. Si l'on fixe, pendant quelques minutes un objet présentant des parties lumineuses et des parties obscures, comme une fenêtre avec ses barreaux, puis soudain un papier gris ; le regard ramené sur l'objet, représentera, dans des conditions favorables les parties lumineuses et les parties obscures avec des alternances d'aspect très curieuses ; les parties noires apparaitront blanches et réciproquement les parties blanches apparaitront noires. Sur un fond blanc, appliquez un papier rouge vivement éclairé que vous fixerez attentivement ; bientôt le papier rouge vous paraitra entouré d'une auréole verdâtre ; c'est le contraste simultané, si bien étudié par M. Chevreul. Un objet rouge vivement éclairé étant placé sur un fond noir, si on le regarde

fixement pendant un certain temps, la vue est bientôt fatiguée ; on dirige alors les yeux sur un papier blanc, on aperçoit une image de même forme que l'objet, mais teintée en vert ; en même temps qu'une auréole rouge s'épanouit autour de cette image.

Dans l'ordre des sons, les illusions existent aussi, quoiqu'elles soient moins nombreuses. Lorsque nous prononçons les diverses voyelles de la voie humaine, chaque voyelle parait constituer un son unique et simple ; en réalité, il est composé ; dans toutes les voyelles, la note fondamentale est la même, mais à cette note principale s'ajoutent et se subordonnent des harmoniques subsidiaires, dont la diversité cause la diversité des voyelles. — Pour le toucher, on sait que le corps, pénétrant en un milieu dont la chaleur diffère notablement de la sienne éprouve d'abord une sensation assez vive, qui diminue insensiblement, s'il reste dans le même milieu, supposé d'ailleurs de température invariable.

Toutes ces illusions tiennent à l'absence totale ou partielle de certaines lois physiologiques ou psychologiques de la conscience sensible. Nous savons que l'acte de la conscience sensible exige une durée déterminée. Or, il peut arriver et il arrive souvent que l'appréhension d'une sensation externe par le sens commun ne soit pas encore achevée, lorsqu'une sensation nouvelle de même espèce vient se présenter à lui pour se faire reconnaitre et apprécier. Bien évidemment, le second acte appréciateur du sens commun empiètera sur le premier ; la conscience sensible ne pourra établir les limites respectives des deux sensations qui sollicitent son activité, elles devront lui apparaitre comme continues et fondues en une sensation unique, la sensation de la résultante des objets qui les ont en-

gendrées. Ainsi, dans le cas du disque au sept couleurs, chaque couleur a produit une sensation visuelle correspondante; mais, à cause de la rapidité du mouvement rotatoire imprimé au disque, ces sensations diverses ont été transmises à la conscience en un intervalle de temps inférieur à celui qui est nécessaire au sens interne pour produire un acte de discernement. Tout acte de discernement entre trois sensations consécutives de couleurs différentes devient impossible au sens commun, quand elles viennent s'accuser à lui, avec un intervalle inférieur à $^{6}/_{100}$ de seconde. Il en résulte que la *pluralité* des sensations, transparentes encore dans l'organe visuel, s'évanouit au regard de la conscience, pour ne lui plus laisser apercevoir que la continuité, et la résultante ou la couleur blanche. Le résultat est le même, il s'explique d'une façon identique par une transmission trop rapide, lorsque deux couleurs complémentaires se juxtaposent dans leur action sur la sensibilité. Mais, que le mouvement du disque se ralentisse suffisamment pour laisser au sens interne le temps d'accomplir son acte d'appréciation et de distinction : que chacune des sensations externes se présente à la suite de l'autre, après un intervalle supérieur à trois centièmes de seconde, la conscience sensible distinguera parfaitement chacune des sensations diverses de la vue, correspondant à chacune des couleurs du disque. Cela prouve clairement que l'illusion provient du défaut de la condition relative à la durée de l'acte du sens commun. Pareillement, les harmoniques, se superposant à une note fondamentale donnent lieu à une sensation simple en apparence représentant le timbre des instruments ou les divers sons des voyelles de la voix humaine ; dans la réalité, chacune des harmoniques a engendré une

sensation spéciale, en l'organe de l'ouïe, mais, parce que toutes ces diverses sensation, *de même genre*, ont été accusées *simultanément* au sens commun, il n'a pas eu le temps de les discerner l'une de l'autre, il les a fondues ensemble en une sensation unique.

Le deuxième groupe des illusions relatives aux couleurs semble devoir s'expliquer également par une transmission défectueuse des sensations externes à la conscience sensible. Le fait des images consécutives résulte d'une fatigue du nerf rétinien trop vivement impressionné par les parties lumineuses de l'objet : les filets de ce nerf, qui ont subi l'action des parties lumineuses, sont émoussés et incapables de transmettre leurs impressions, quand elles sont trop longtemps continuées : de là, au regard de la conscience, l'obscur succédant au lumineux : les impressions des parties lumineuses ne lui sont plus transmises suffisamment, ces parties lui paraissent noires. Dans les cas de contraste, les filets nerveux affectés par l'action de la couleur rouge sont bientôt fatigués et émoussés : lorsque le regard se porte ensuite brusquement sur un papier blanc, les ondes rouges contenues dans la couleur blanche ne peuvent plus impressionner ces filets nerveux engourdis ; seules, les ondes vertes, complémentaires des ondes rouges, exciteront le nerf et seront accusées à la conscience sensible, cette dernière devra donc percevoir la couleur verte.

Les erreurs de la sensibilité par rapport aux qualités primordiales de la matière ou « *sensibles communs* » sont plus nombreuses encore que celles qui concernent les *sensibles propres*. Il suffit de déplacer légèrement avec le doigt un de nos yeux pour obtenir une vision *double* d'un objet *unique* ; on arrive au même

résultat en louchant en dedans ou en dehors. Il n'est personne qui ne connaisse quelles apparences plus ou moins déformées, parfois même fantastiques, les objets extérieurs peuvent revêtir dans la sensation, lorsqu'ils sont aperçus à distance ou pendant les ténèbres. Quiconque a voyagé durant la nuit, a dû, plus d'une fois, à la vue de certains objets des plus inoffensifs, éprouver de terrifiantes illusions. Les savantes recherches de Wheatstone ont mis en parfaite évidence le rôle considérable de l'apparence dans certaines appréciations de l'étendue, en montrant comment une surface plane peut engendrer l'image d'un corps à trois dimensions : c'est le principe du spectroscope. Enfin, les illusions des sens, qui concernent le mouvement sont extrêmement fréquentes ; quelques-unes sont restées célèbres dans l'histoire. L'humanité toute entière, jusqu'à Copernic, ne croyait-elle point à la translation vertigineuse du soleil autour du globe terrestre ? Or, l'astronomie a mis hors de doute que c'était mettre l'apparence à la place de la réalité : dans la réalité ce n'est point le soleil qui tourne autour de la terre, mais la terre qui tourne autour du soleil.

C'est encore dans l'absence des conditions appelées à diriger l'activité de la conscience sensible qu'il faut chercher l'explication de ces erreurs. D'abord, les erreurs de la vue sur le *nombre* des objets. On se rappelle que l'objet propre du sens commun est la sensation externe. Or, chacun de nos yeux est apte à produire séparément un acte visuel, sans le concours de l'autre, comme on le constate chez ceux qui sont privés d'un œil. Bien plus, d'après certaines observations physiologiques, alors même que les deux yeux agissent simultanément, il se produit en chacun d'eux, une sensation externe distincte : ainsi, regardons-

nous au stéréoscope deux cercles égaux, l'un jaune, l'autre bleu, nous n'avons pas la sensation du vert, comme cela a lieu lorsque nous faisons converger à la fois une lumière jaune et une lumière bleue sur un *seul* de nos yeux; mais nous obtenons un moiré alternativement jaune et bleu. Comment se fait-il donc, que nous ne percevions pas *doublement*, que nous puissions nous représenter dans son *unité* l'objet extérieur qui agit à la fois sur les deux yeux? Il y a bien deux sensations externes de cet objet *un*, mais ces deux sensations sont marquées à la même effigie, elles sont comme un double portrait d'un même personnage. Suivant le langage de l'École « l'*être entitatif* » de ces deux sensations est différent, mais leur « *être représentatif* » est identique. Car, dans la sensation, il faut distinguer une double raison : elle est un acte, un « *mouvement* » de l'organe animé, à ce point de vue, elle tire sa nature et son unité de la nature et de l'unité de l'organe générateur; si l'organe est double, un même objet par son action sur cet organe double donne lieu à une sensation double, quant à son être subjectif ou entitatif. De plus, la sensation n'est pas un acte vital quelconque, elle est représentative, elle reproduit certains traits spéciaux de l'objet qui a *im*pressionné l'organe d'où elle résulte; à ce point de vue elle tire sa nature et son unité de l'unité même de l'objet représenté; si cet objet est un, la sensation double dans son être subjectif, sera également une quant à son être objectif ou *re*présentatif. Dès lors, on conçoit facilement que deux sensations, produites simultanément par l'action d'un même objet sur les deux yeux, puissent se manifester au regard de la conscience sensible ou dans la dualité de leur être subjectif ou dans l'unité de leur être

objectif, suivant que l'attention de la conscience se porte exclusivement sur l'un ou sur l'autre. Or, les Anciens avaient très-bien observé que l'être représentatif de la sensation est le principal, celui qui appelle d'une façon toute particulière l'attention de la conscience sensible et constitue son objet *direct*. « Sensus communis cognoscit reflexe sensationem ex- « ternam, quatenus cognoscit sensibile exterius ut « ut jam sensatum redupl. (1). » En effet, le but final de la sensibilité est moins de nous tenir au courant des changements de notre organisme propre, que de nous mettre en rapport avec les réalités extérieures du monde matériel dont nous avons à utiliser les influences favorables et à fuir les influences nuisibles. C'est seulement dans le cas de changements organiques anormaux, ou lorsqu'elle ne peut autrement saisir certains traits particuliers des objets extérieurs que la conscience dirige plus spécialement ses regards sur la face subjective des sensations externes. Donc, habituellement, la duplicité de la sensation visuelle externe échappe à la conscience, qui concentre toute son attention sur l'unité de l'être objectif. Même la propension, fortifiée par l'habitude, qui dirige sur l'être objectif et son unité le regard exclusif de la conscience est telle, que la volonté peut difficilement changer cette direction. Pour cela, elle doit avoir recours à des procédés capables de modifier notablement le changement organique produit par l'objet extérieur, comme le déplacement d'un œil ou des nerfs moteurs oculaires. Grâce à un pareil déplacement, l'impression de l'objet sur les yeux n'est point reçue de la façon habituelle et normale; il y a

(1) Palanco (De Anima, L. II, Q. 8. n. 11).

dérangement et ce dérangement sollicite l'attention du sens commun sur l'être subjectif de la sensation externe, c'est-à-dire sur le changement propre de l'organe vivant. Comme ce changement est double, selon la duplicité même de l'organe visuel, nécessairement cette dualité s'accuse dans la perception de la conscience sensible ; elle constate la présence d'une double sensation du même objet.

Quant aux illusions qui concernent la *forme* et le *mouvement* des corps, les Philosophes scolastiques établissaient avec raison que la forme et le mouvement n'étant point l'objet *propre* des sens, s'il y a erreur, cette erreur doit se rattacher à l'exercice défectueux de la conscience sensible, juge suprême des témoignages avancés par les sens externes. La connaissance de la forme et du mouvement est essentiellement relative, non point certes, en ce sens que ces qualités corporelles primordiales n'agissent pas directement sur nos organes : elles exercent assurément sur les diverses faces de notre sensibilité externe une action, une impression qui leur est propre, bien qu'elle soit fondue dans l'action des qualités dérivées. « *Sensibilia communia non movent sensum primo, sed ratione sensibilis qualitatis, ut superficies ratione colloris* (1). » Toutefois, la forme et le mouvement ne peuvent être appréciés uniquement par cette modalité suivant laquelle ils s'accusent dans la sensation externe des sensibles propres. Il est nécessaire de tenir compte aussi de l'impression elle-même de nos organes, de ce que nous appelons, après les Anciens, l'être subjectif de la sensation externe. Cet être subjectif est fort variable, suivant l'état physiologique de

(1) Saint Thomas (I. P. Q. 78. art. 3, ad 2).

l'organe sensoriel affecté, suivant les conditions dans lesquelles se produit l'impression de l'objet, enfin suivant l'intensité et l'étendue de cette impression sur l'organe. Il n'est pas surprenant que la conscience sensible ayant à tenir compte d'éléments si complexes et si divers, dans l'appréciation des formes et du mouvement soit sujette à de fréquentes erreurs. « *Magnitudo et motus accidunt sensibilibus corpo-* « *ribus* : et circa hujusmodi est deceptio, *quia* judi- « cium de his variatur secundum diversitatem dis- « tantiæ (1). » Ainsi lorsqu'un objet est trop distant ou trop rapproché, lorsqu'il est éclairé par une lumière trop intense ou trop faible, l'image de cet objet sur l'écran rétinien est confuse et indistincte ; le sens commun ne saurait donc apprécier la forme de l'objet avec une netteté de détails que l'inspection de la sensation externe ne lui a point fournie. L'imagination aidant, les lignes confuses qui délimitent les contours de cette figure peuvent s'enchevêtrer, au point de donner lieu aux apparences fantasmagoriques que certains objets peuvent revêtir durant les ténèbres de la nuit.

De même, en faisant agir sur chacun de nos yeux une image différente d'un même objet, l'une avec la perspective correspondant à l'œil droit, et l'autre avec la perspective correspondant à l'œil gauche, il doit se former sur chaque rétine exactement la même image qui serait formée *par les différents points plus ou moins distants* de chacun des côtés d'un objet solide. En effet, c'est par l'examen des diverses intensités de l'impression rétinienne correspondant aux distances diverses des divers points de l'objet exté-

(1) Id. (De anima. lect. 6a).

rieur que la conscience reconnaît la distance respective de ces points, d'où résulte le relief du corps. Donc, tout moyen artificiel, comme celui que nous venons de signaler et qui est le principe du stéréoscope, de produire sur l'organe de la vue une impression dont les intensités, aux différents points de la rétine, varient entre elles, comme elles varieraient si elles étaient produites par des points *inégalement distants* d'un même objet, doit fausser la donnée objective de la conscience sensible, et faire jaillir en elle, la sensation d'un relief sans réalité objective.

Les erreurs du sens commun touchant le mouvement s'expliquent par la même loi de relativité. Un corps agit sur l'organe visuel ; l'impression se déplace sur la rétine ; la conscience sensible, en même temps qu'elle perçoit la couleur de ce corps, perçoit aussi le déplacement de l'impression visuelle coloriée lorsqu'il est suffisant ; alors elle estime que le corps est en mouvement. Mais il peut arriver que l'œil soit promené dans l'espace, sans que nous puissions nous en apercevoir ; c'est le cas où tout le corps est emporté, comme il advient dans un train en marche, ou le mouvement translatoire de la terre Cette translation inaperçue de notre propre organisme est la source du déplacement des impressions visuelles produites par corps qui ne participent pas à cette translation, et la conscience percevant ce déplacement de l'impression visuelle, juge faussement que les corps sont en mouvement. Ainsi le soleil et les étoiles nous paraissent courir sur d'immenses orbites, dans les profondeurs des cieux, alors que, dans la réalité, c'est nous-mêmes qui sommes emportés par la translation de la terre autour du soleil.

De cet examen sommaire des principales illusions

dont la conscience sensible est trop souvent la victime, il résulte qu'elles se rattachent toutes à l'absence de l'une ou de l'autre des différentes lois auxquelles la sagesse infinie de Dieu a voulu soumettre l'évolution de la sensibilité interne. Ou bien les conditions physiologiques font défaut, alors se produisent les illusions concernant les qualités sensibles. Ou bien, certaines conditions psychologiques n'existent pas : le sens commun agit en dehors de son objet *direct*, alors, ce sont les illusions relatives aux qualités primordiales des corps ; le sens commun n'est pas mis en jeu par son objet propre, mais par une excitation anormale et étrangère c'est l'hallucination et le délire.

Elle a donc bien des ennemis, la conscience sensible ! Pourtant, c'est sur elle en définitive, que repose l'édifice de la pensée humaine. C'est à elle que revient la grande mission de fournir à l'imagination, les matériaux que l'intelligence doit fouiller pour en faire jaillir les splendeurs immatérielles de la vérité. Pourquoi le Créateur l'a-t-il donc assujettie à des lois si complexes et dont l'absence engendre de si nombreuses déviations dans le déploiement de son activité ? Comment constater dans le cours ordinaire de la vie, la présence de toutes ces conditions ? Comment reconnaître l'exercice légitime de cette faculté fondamentale ? Et n'est-il pas à craindre que l'illusion ne soit point une exception, mais le fait habituel dans la vie sensible ? Dès lors, notre vie intellectuelle, qui repose sur une base si fragile, ne serait-elle point un monde où l'apparence déborde la réalité, un monde de chimères et de pures fantasmagories ?

Assurément, la conscience sensible est sujette à bien des défaillances ; c'est la condition de toute chose

créée! Si nous avons insisté sur ses écarts, ce n'est point pour dresser une acte d'accusation contre elle et contre son Divin Auteur. Dieu n'est point tenu à l'optimisme dans ses œuvres. D'ailleurs, si en regard des défaillances de la conscience sensible, on voulait énumérer les innombrables services qu'elle rend, tous les jours, à tous les individus doués de sensibilité, ses faiblesses mêmes feraient ressortir davantage son rôle bienfaisant et la Bonté de Celui qui a daigné l'établir, au fondement de notre vie mentale! Au reste, les écarts du sens commun ne sont pas aussi fréquents, que certains Philosophes imbus de scepticisme se plaisent à le répéter. Les hallucinés, à l'état de veille, ne se rencontrent pas à chaque instant, si ce n'est dans l'imagination de certains hommes, aux yeux desquels le surnaturel qui nous enveloppe de toute part, est une forme de l'hallucination. Les illusions proprement dites sont aussi des phénomènes exceptionnels; aussi bien elles ne se produisent guère que par le jeu de procédés *artificiels;* et quand elles se manifestent naturellement, elles provoquent la surprise et l'étonnement de la science, les phénomènes habituels et ordinaires passent plus inaperçus aux regards de l'homme.

Et puis, Dieu nous a donné les moyens de constater ces illusions. Souvent la conscience sensible elle-même nous témoigne de l'état maladif de son organe, ainsi que des dispositions anormales des organes placés sous sa dépendance. La prudence la plus vulgaire exige que l'intelligence tienne compte de ces avertissements et ne construise point sur les données que le sens commun lui pourrait fournir, lorsqu'il se trouve dans ces états. Enfin, par une disposition admirable de la Divine Providence, les affections ma-

ladives de la conscience sensible ou des facultés subordonnées ont pour effet, généralement, d'affaiblir, d'empêcher même l'action de l'intelligence, de telle façon que les déviations de la sensibilité ne puissent exercer une influence délétère sur notre science humaine. Mais en dehors de la protection spéciale de cette loi providentielle, nous avons un principe infaillible pour reconnaître les illusions de la sensibilité interne. Lorsque nos sensations personnelles sont en désaccord avec celles des autres hommes sur les mêmes objets, nous devons tenir nos propres sensations pour anormales et défectueuses. A la lumière de ce principe, il devient facile d'éliminer les prétendues antinomies de nos facultés. La conscience sensible et la raison n'apparaissent plus comme « *des instruments* « *pitoyables en tout sens* (1) » consumant toutes leurs énergies à « s'abuser réciproquement l'une l'autre. » Au contraire, elles apparaissent comme deux sœurs, filles du même Père, qui se donnent la main dans leur évolution et se soutiennent mutuellement dans leurs chutes. L'intelligence, dirigée par la sensibilité interne à travers le dédale du monde matériel peut s'élever jusqu'aux sommets de la création et saisir les « *Om-* « *bres de Celui qui est,* » en attendant le jour, où elle pourra, selon les belles expressions de Platon « regarder le Divin Soleil, non plus hors de Lui, dans « son image réfléchie par les eaux, mais en Lui, « et en son propre lieu (2). »

L.-J.-C.

(*Fin*).

---

(1) Pascal. (Pensées).
(2) Platon. (De Républ. 516. B).

L'EDIT DE WORMS

3me ARTICLE

Aléander développa ces pensées devant le conseil d'Allemagne, et y fit une exposition assez précise des erreurs de Luther. Voyant les princes ébranlés par ses raisons, il demanda l'édit impérial. Après une délibération secrète, on conclut d'attendre l'arrivée de l'archevêque de Mayence, qui gardait le sceau de l'empire. C'était une défaite honnête pour masquer leur mauvais vouloir. Aléander ne s'y méprit point et mit tout en œuvre pour les gagner à la cause de la foi. Nous avons dit comment il sollicita pour eux des grâces et des encouragements, et l'activité qu'il déploya dans ses démarches. Le mois de janvier et une partie du mois de février se passèrent sans avancer d'un pas.

Enfin le 12 février, au matin, l'empereur avertit lui-même Aléander qu'il eût à se présenter le lendemain devant la diète tout entière pour exposer ce qu'il voulait sur cette affaire de Luther. Bien que consumé depuis plusieurs jours par une fièvre ardente, le nonce passa la journée et la nuit qui suivit au travail, demandant à Dieu de soutenir ses forces épuisées (1).

Le lendemain, qui était le jour des Cendres, la diète se réunit après le dîner : tous les princes étaient pré-

(1) P. 54-55.

sents, à l'exception de l'électeur de Saxe, qui, feignant un accès de goutte, s'était fait représenter. Pendant trois heures et plus Aléander tint la parole, exposant les erreurs les plus monstrueuses de Luther et invitant les princes et l'empereur à se montrer les défenseurs du Saint-Siège, en récompense du bienfait de l'empire qui avait été transféré par Rome à la nation germanique, de préférence aux autres nations.

Au jugement des auditeurs, Aléander avait parlé *apte et apposite ad causam et feliciter*; pour lui il se jugeait ainsi : *ut vero ego ipse sentio (qui mihi in hujusmodi studiis nunquam satisfacio) mediocriter et non omnino infeliciter*. Il n'avait pas été question de l'électeur de Saxe; cependant ses serviteurs, tous Luthériens, prétendirent que le nonce avait dit du mal de leur maître; c'est ainsi qu'ils avaient recouru sans cesse au mensonge pour l'exciter contre Rome. Aléander ajoute : « S'il avait été présent, je l'aurais un peu mordu, parce que désormais il n'y a plus d'espérance de le changer par de bonnes paroles, et je l'aurais fait d'autant plus volontiers que César et Chièvres ont dit au S. Carracciolo et puis à moi, que je n'eusse aucune crainte d'exposer tout ce qui me paraîtrait utile à mon dessein. Je l'ai fait, par la grâce de Dieu, sans aucune crainte, comme s'il se fût agi d'exposer une leçon à 20 enfants, bien que je visse là beaucoup de princes Luthériens me lancer des regards féroces et que j'eusse reçu auparavant des menaces de leur part (1). »

Après ce discours, les princes invités par l'empereur à donner leur avis, demandèrent six jours pour réfléchir : on leur en accorda trois (2). Le sixième

(1) Page 57.
(2) Page 59.

jour était passé qu'ils n'avaient pas encore pu s'entendre. Les discussions furent vives, au point que le duc de Saxe et le marquis de Brandebourg faillirent en venir aux mains, au grand scandale de l'assemblée, et ils l'auraient fait si les autres princes ne s'étaient pas jetés entre eux pour les séparer. Les délibérations avaient lieu par chambres. Parmi les électeurs, les trois électeurs ecclésiastiques et le marquis de Brandebourg étaient d'un avis ; le duc de Saxe et l'électeur palatin étaient d'un autre. D'après les lois de l'époque ils auraient dû suivre la majorité ; loin de là, ils sortirent précipitamment en proférant mille vociférations. Le marquis de Brandebourg se chargea d'exposer la résolution de la première chambre aux princes de la seconde : beaucoup pensaient comme lui ; cependant, grâces aux manœuvres du duc de Saxe, qui avait fini par se rallier à la majorité, parce qu'il ne pouvait, disait-il, faire autrement, on prit un moyen terme qui ne satisfit personne. Les princes remerciaient l'empereur de les avoir consultés, bien qu'il n'y fût pas obligé, pour la rédaction et la publication de l'édit contre les livres de Luther ; ils étaient d'avis qu'on ne rendît point cet édit de suite, parce que les peuples ne cherchaient qu'une occasion pour prendre les armes et en venir aux mains, et que ce serait la leur fournir. Il fallait faire comparaître Luther et lui demander si les livres que l'on répandait sous son nom avaient été réellement composés par lui, et exiger une rétractation pour tout ce qui concernait la foi et les sacrements ; s'il la refusait, on le regarderait comme hérétique. Pour ce qui regardait l'autorité du Souverain-Pontife, et les droits positifs, il fallait écouter ses raisons, nommer un tribunal, et entendre ceux qui voudraient discuter contre Luther : on rendrait ensuite l'édit.

Il est facile de voir ici l'action secrète du duc de Saxe, qui voulait gagner du temps ; ce qu'il y a d'étonnant c'est que des princes d'ailleurs bien intentionnés, se soient laissés aller à conseiller de pareilles énormités.

En terminant les princes suppliaient l'empereur de les délivrer de la tyrannie de Rome.

Charles-Quint répondit prudemment qu'il ne fallait pas mêler les affaires de Luther aux affaires de Rome ; qu'il écrirait directement au Souverain-Pontife et qu'il espérait bien que, si les abus sont aussi criants qu'on le dit, il y serait remédié bientôt. Pour Luther, si on voulait le faire venir, il ne fallait d'aucune manière entrer en discussion avec lui, mais seulement s'informer s'il était bien l'auteur des livres qu'on lui attribue, et l'obliger à se rétracter, sinon on le poursuivrait comme hérétique.

Cette proposition fut mise aux voix dans un conseil général, où étaient les princes de tous les états ; la délibération dura quatre heures, sans que l'on pût s'entendre, parce que le duc de Saxe avait su acheter un certain nombre de voix. L'empereur chargea alors quatre évêques et trois docteurs, avec son confesseur, de trouver un moyen de sortir de cette inextricable affaire. Aléander insistait auprès de cette commission pour que l'on ne parlât pas de la comparution de Luther. Ses livres étaient condamnés par le Souverain-Pontife, il fallait les poursuivre ; quant à sa personne, on procéderait contre lui suivant le droit. Aux objections faites au sujet d'un scandale et d'une révolution en Allemagne, si on jugeait Luther sans l'entendre, il opposait les scandales plus grands encore causés par sa venue. Malgré les graves raisons qu'avait Aléander de s'opposer à la venue de Luther, il n'osait cependant

encore pas en faire une cause de rupture, dans la crainte que les commissaires ne voulussent plus rien faire ; il craignait aussi qu'à Rome, « où, dit-il, on juge les choses, non d'après les soins qu'y ont apportés ceux qui en sont chargés, mais d'après le résultat, » on ne l'accusât d'être cause de l'insuccès de cette affaire. Il insistait aussi pour que l'on n'eût point recours aux conseils des Allemands ; mais on répondait que ce n'était qu'à ce prix qu'on obtiendrait leur concours.

Les commissaires se réunirent plusieurs fois pour dresser un projet de conseil à donner à l'empereur. Aléander n'avait épargné aucune démarche pour les faire entrer dans ses vues. Ils discutèrent longtemps, et finirent par arrêter un projet de décret qui devait, pensaient-ils, donner satisfaction à tout le monde, sans blesser les intérêts de la foi. Mais ce projet avait été rédigé en allemand et en l'absence du confesseur, deux circonstances qui contrariaient Aléander. En outre, Charles-Quint, qui avait reçu de mauvaises nouvelles d'Espagne, tout en manifestant le désir d'en finir promptement avec cette affaire et de ménager les intérêts de l'Eglise, semblait tout refroidi.

Le nonce était découragé ; sa correspondance laisse transpirer un abattement profond. Il se plaint d'avoir affaire à des hommes qui ne cherchent que leur intérêt temporel, qui embrouillent les affaires à plaislr, suivant le profit qu'ils ont à en retirer et qui brisent le lendemain ce qu'ils ont fait la veille. Il croit deviner la cause secrète de tous ces délais, mais il n'ose la dire tant qu'il sera en Allemagne, à la discrétion de ces hommes ; à quoi bon d'ailleurs, puisque l'on ne peut y remédier.

On ne paraît pas à Rome attacher assez d'importance à cette affaire ; et on met beaucoup trop de

temps à expédier ce qu'il demande, de sorte que tout arrive quand il n'est plus temps (1).

Il y avait, en effet, de quoi déconcerter la meilleure bonne volonté. Les princes allemands avaient reconnu à l'empereur le pouvoir de mettre à exécution la bulle pontificale, sans consulter la diète ; les Italiens et les Bourguignons insistaient pour que la diète tout entière fut consultée, malgré les réclamations du nonce. Il en coûtait des peines infinies pour réunir tous les princes, et encore n'arrivait-on à s'entendre qu'après bien des réunions ; lorsqu'on était convenu d'un texte et qu'on le soumettait au conseil du prince, il y avait toujours quelque conseiller pour proposer soit une addition, soit un retranchement, de sorte qu'il fallait renvoyer le texte à la commission. Ajoutez à cela la difficulté de faire traduire en allemand, par des Luthériens ou des ennemis de Rome, le texte primitivement rédigé en latin par Aléander. Dieu sait comme ils rendaient fidèlement la pensée de l'auteur et l'empressement qu'ils y mettaient! Quand il fallait faire copier ces pièces, les secrétaires s'y refusaient, malgré les ordres réitérés de l'empereur, parce que le nonce n'avait pas d'argent pour payer leurs services (2).

Ce qui entravait davantage les négociations, c'était l'indécision des princes allemands, et des évêques eux-mêmes. Après une conversation avec le nonce, ils promettaient tout ce qu'on voulait, sauf à décider tout le contraire quelques instants après. Ils reconnaissaient ensuite qu'ils s'étaient trompés et avouaient leurs torts ; mais ces aveux n'avaient aucune influence sur leur conduite ultérieure. Aléander pouvait donc

(1) P. 71-75.
(2) P. 99.

dire en toute vérité : « Le ciel et la terre et surtout l'Allemagne tout entière semblent conjurés pour me faire abandonner cette entreprise ou du moins pour refroidir mon zèle ; mais le diable n'aura jamais assez de pouvoir pour me faire lâcher prise, au moins pour ce qui est de moi (1). »

Aléander n'avait plus qu'un espoir : c'était dans la bonne volonté de Charles-Quint. Aussi répétait-il à satiété dans ses lettres : « César seul est bon et je ne puis compter que sur lui. » Cette bonne volonté elle-même était entravée par des causes politiques, secrètes alors, mais que le rusé diplomate devina assez tôt. L'évènement montra qu'il ne s'était pas trompé dans ses prévisions et qu'il avait su pénétrer les secrets de l'empire. Il hésita longtemps à communiquer sa pensée à Rome; il craignait que ses lettres fussent interceptées en chemin, ou que son secret fût surpris à Rome et qu'on lui fit un mauvais parti en Allemagne pour avoir livré les secrets de l'Etat. Cependant, sur les instances du vice-chancelier, il finit par dévoiler sa pensée. En ce moment même François Ier se préparait déjà à faire la guerre à Charles-Quint ; il avait écrit plusieurs lettres aux princes réunis à Worms. Or, on était persuadé en Allemagne que Léon X était partisan du roi de France. On allait même jusqu'à dire que les six mille Suisses à la solde du pape étaient en réalité payés par le roi de France et qu'ils devaient bientôt marcher sur Naples. L'opinion publique, partagée par l'empereur et ses courtisans, avait peint d'un mot la situation : on disait partout *Pontificem gallissare*. De là, chez les conseillers du prince, un sourd mécontentement, qui se traduisait dans sa forme la plus bénigne

(1) P. 97.

par l'apathie, et qui allait jusqu'à traîner volontairement les affaires en longueur et favoriser Luther, dans le but d'obtenir davantage du pape et de le détacher de la France. C'était la continuation de la politique de Maximilien.

Sans se laisser tout à fait émouvoir par ces bruits, Charles-Quint se trouvait forcé de temporiser. La guerre s'annonçait comme devant être rude; au fond il la désirait, sans vouloir la provoquer, et brûlait de profiter de l'occasion qui se présentait. Mais il avait besoin de la noblesse allemande, qui devait fournir les subsides nécessaires et marcher avec lui. Il avait donc entamé avec elle, pendant la diète, des négociations suivies pour la guerre. Tant qu'elles durèrent, l'empereur la ménagea, en lui laissant proposer toutes ses vues sur l'affaire de Luther. Mais quand il la vit bien déterminée à la guerre et que les subsides furent votés, il imposa sa manière de voir. Mais n'anticipons pas sur les événements. Nous savons maintenant dans quel but Charles-Quint accepta la comparution de Luther à la diète de Worms; il nous faut raconter les circonstances de ce voyage et ses conséquences.

Malgré les observations réitérées des Nonces, d'Aléander surtout, on s'était décidé à faire comparaître Luther à la diète de Worms. En même temps que l'empereur lui adressait une lettre conçue en fort bons termes pour l'engager à venir, et un sauf-conduit pour lui assurer sa sécurité, on publiait un édit impérial qui ordonnait de mettre sous le séquestre tous les livres de l'hérésiarque, jusqu'à ce qu'on statuât sur leur sort. Tel était le résultat de trois mois de pénibles et laborieuses négociations. Aléander n'avait rien négligé pour éviter ces complications, et il pouvait se rendre le témoignage d'avoir été aux dernières limites du possible

et de n'avoir épargné ni les bonnes paroles, ni les remontrances sévères, soit dans les entretiens particuliers, soit dans les conseils de l'empire. Il répétait à satiété que l'étincelle de l'hérésie, qu'il était facile d'arrêter encore, allumerait un immense incendie, que toutes les eaux de la Flandre ne sauraient éteindre. Ce n'est pas qu'il n'eût vu volontiers Luther cité devant la diète, si c'eût été pour se rétracter solennellement ; mais il savait parfaitement que l'orgueil du moine révolté ne s'abaisserait jamais à une rétractation et que la faiblesse de la puissance impériale ne permettrait pas de lui infliger une punition exemplaire. Tels étaient les secrets motifs de son opposition. L'affaire décidée, tous ses soins sont pour en tirer tout le bien possible et pour en empêcher les conséquences fâcheuses.

Un premier sauf-conduit avait été rédigé, mais en des termes tels que l'on pouvait prévoir un refus de la part de Luther. Il était évident que dans l'entourage de l'empereur on ne tenait pas à sa venue, mais seulement à donner satisfaction à ses partisans. Quelques jours après, le sauf-conduit, qui n'était pas encore porté, fut changé, et on rédigea une lettre pour Luther dans un style où l'on sentait un vif désir de le voir venir. Quelle était la cause de ces revirements soudains? Uniquement les bruits de guerre dont nous avons parlé. Luther, à la diète, serait entre leurs mains comme un instrument politique pour faire tourner le Pape à leur guise (1).

Le moine hérétique viendrait-il ou ne viendrait-il pas? Tel était l'objet de la préoccupation générale et en même temps le sujet de mille racontages contradictoires. Aléander aurait voulu connaître le héraut que

(1) p. 138.

l'on devait envoyer et savoir le jour de son départ ; ses instances n'aboutirent à rien, tant le secret fut bien gardé par les courtisans : ils craignaient que le nonce subornât à prix d'argent l'envoyé pour détourner Luther du dessein de venir ou pour l'égorger pendant le voyage. Le nonce conseillait de le faire voyager secrètement, et, au jour de son arrivée, de l'introduire incognito dans la ville, et de lui assigner pour logement un hôtel où il ne pût communiquer avec aucune personne suspecte. Les conseils étaient sages ; on promit de les suivre, mais on n'en fit rien. Le héraut choisi était un des plus grands ennemis de l'Église, homme violent et emporté, et avec cela tout dévoué à Luther ; il lui ménagea une marche triomphale à travers l'Allemagne et une entrée plus triomphale encore à Worms. Les courtisans, effrayés du bruit que faisait ce moine dans toute l'Allemagne, regrettaient leur détermination, alors qu'il était trop tard pour en empêcher les tristes conséquences. Ils en étaient à désirer que Luther ne vînt pas ; mais il n'était plus temps, le voyage était commencé, il devait s'achever.

Aléander, dans ses fréquentes conférences, s'efforçait de faire toucher du doigt aux princes les plus grossières erreurs de Luther. En particulier, il montrait l'opposition de sa doctrine avec celle du concile de Constance, qui avait condamné Jean Hus. C'était d'une adroite politique, parce que les Allemands avaient la plus grande vénération pour ce concile et surtout pour ses décisions doctrinales par rapport à l'hérésie hussite. Il réussit par là à en désillusionner plusieurs. Ce qui facilita sa tâche, ce furent les contradictions formelles qu'il leur montra dans les divers livres de Luther. Ce que l'un affirmait avec audace, l'autre le niait avec non moins d'assurance, de sorte qu'on pouvait les réfuter

les uns par les autres. Aléander, qui les avait tous parcourus, savait faire ressortir toutes ces contradictions, au grand détriment de leur auteur.

Un autre de ses soins était d'assurer l'exécution du décret impérial sur les livres de Luther. Au lieu d'ordonner que les livres fussent brûlés, comme il l'avait fait pour ses états héréditaires, Charles-Quint s'était contenté de les faire mettre sous le séquestre. On se soumit assez volontiers, et, pendant quelques jours du moins, ce fut à Worms une avalanche de livres luthériens. Il n'y avait rien d'étonnant, car peu de temps auparavant on en avait amené trois chariots de la foire de Francfort.

Le remède, bon en lui-même, ne devait procurer aucun résultat satisfaisant, à cause de l'éternelle indécision des princes allemands. Un mois s'était à peine écoulé, que les livres luthériens se vendaient ouvertement à la cour de l'empereur et que les images y étaient exposées publiquement. Les nonces réclamaient inutilement ; la crainte de déplaire aux princes, qui cependant avaient tous signé l'édit, paralysait tous les efforts (1).

Tout d'abord les luthériens n'avaient pas cru à la réalité du décret qui ordonnait de séquestrer les livres ; ils avaient compté sur l'influence de l'électeur de Saxe pour en empêcher la publication. Revenus de leur étonnement, ils exhalèrent leurs plaintes dans quelques pamphlets blasphématoires et orduriers, dont de Hutten s'était fait une spécialité. Pour la circonstance, le poète avait accepté le concours d'un moine dominicain. L'empereur, le pape, les cardinaux et surtout Aléander y étaient injuriés grossièrement et honteusement tournés

(1) p. 207.

en dérision : ajoutez à cela des menaces de mort contre les nonces, qui étaient nommés par dérision *oratorculi papæ*.

Charles-Quint fut fort contrarié de la publication de ces pamphlets ; d'abord à raison des énormités qu'ils renfermaient, ensuite par ce qu'il se trouvait dans l'impossibilité d'en punir les auteurs. Le temps lui manquait et il n'avait point de troupes à ses ordres... Hutten était en effet réfugié au chateau d'Ebernbourg, sous la protection de François de Sichingen. Or, le seigneur de Sichingen était à cette époque le maître réel de l'Allemagne. Il avait toujours une armée à sa solde, composée en partie de la noblesse pauvre, qui combattait à ses côtés pour se procurer quelques ressources, et dont la soif de pillage était plus ardente que jamais, excitée par l'appât des biens ecclésiastiques promis à sa rapacité. En ce moment ils étaient plusieurs mille réunis autour de Sichingen, bien équipés et bien montés, et l'empereur lui-même se demandait avec inquiétude de quel côté ils porteraient la guerre. Dépourvu de soldats, Charles-Quint ne pouvait qu'une chose, négocier, et acheter au poids de l'or les services de celui qu'il ne pouvait vaincre par les armes : c'était peu honorable pour l'empire, et l'empereur mieux encore que les autres le sentait ; mais il était impossible de faire autrement (1).

Armestorf et le confesseur prirent donc le chemin du château d'Ebernbourg, le premier pour acheter le silence de Hutten au prix de quatre cents florins d'or par an, le second pour résoudre les objections théologiques. Aléander ne peut se défendre d'un sentiment de pitié pour la crédulité de ces hommes qui pensaient

(1) p. 152 et 154.

gagner à leur cause, à si peu de frais, un homme aussi versatile qu'Ulric de Hutten. Il ne s'agissait plus de Luther, ni de sa cause. L'ambition avait grandi chez le poète et il aspirait à la première place : il se serait volontiers mis à la tête du mouvement, s'il avait pensé soulever les peuples comme Luther (1).

Tant qu'il ne fut question que de réformes à proposer sur la conduite des prêtres, de Hutten parla avec ardeur; mais quand la conversation s'engagea sur le terrain théologique, au troisième mot il déposa les armes et garda le silence. Le dominicain Martin Putzer, présent à l'entretien, vint à la rescousse, cherchant à interpréter dans un sens catholique les écrits de Luther, sans pouvoir y parvenir. Sichingen, qui possédait à fond les livres allemands du moine de Wittemberg, s'étonnait de ne pas y trouver les propositions flagellées par le confesseur ; il fut fort surpris de les lire en toutes lettres dans les livres latins et de saisir son maître en flagrant délit de contradiction. Les négociateurs revinrent fort contents ; ils rapportaient une lettre fort humble de Hutten à l'empereur, où, tout en s'excusant de l'avoir offensé, il insultait de nouveau les nonces. Franz de Sichingen leur avait donné sa parole de marcher contre Luther, puisqu'il avait erré contre la foi, et, en outre, ils avaient découvert un complot formé par Hutten et Sichingen de massacrer tous les prélats et les prêtres présents à la diète. Avec des hommes honnêtes, un tel résultat eut été heureux ; mais il fallait s'abuser jusqu'aux dernières limites pour se fier à de telles promesses.

« Le monde en est venu à ce point, écrivait Aléander, qu'un de Hutten, un scélérat, un homicide, un misérable,

(1) p. 155.

un homme vicieux, déchaussé, nu, veut réformer le monde, et que, en présence de César, il ose dire et faire de telles choses ; et il ne nous est pas permis de leur faire remarquer, avec le plus de précautions possible, la honte qui en découle sur eux et les prier d'y porter remède, sans qu'ils nous objectent avec colère que, dans les circonstances présentes, on ne peut faire autrement, parce qu'ils n'ont pas d'armée. En eussent-ils une, je crois qu'ils ne feraient pas mieux, parce que l'ami qui gouverne (le seigneur de Chièvres) ne veut pas la guerre et qu'ils sont persuadés que de Hutten par lui-même, ou plutôt par Sichingen, a avec lui toute la noblesse d'Allemagne, qui désire une révolution. De fait, Sichingen seul règne sur l'Allemagne. Les autres princes s'endorment, les prélats tremblent et se laissent dévorer comme des lapins ; les princes séculiers, comme l'électeur de Saxe, le Palatin et le duc de Bavière sont contre nous ; l'électeur Joachim se déclare franchement pour nous ; mais il est seul. Tout le monde pousse des cris de mort contre les prêtres, et parle de s'emparer des annates pour solder les membres du conseil de Germanie (1). »

Le 16 avril 1521, sur le soir, Luther entrait à Worms. Il avait été convenu que son entrée se ferait dans le plus grand secret, et qu'on lui assignerait un logement dans le couvent des Augustins, où il serait gardé à vue et où on ne pourrait lui parler sans la permission de l'empereur. Malgré les promesses formelles du confesseur, Aléander ajoutait mélancoliquement : « Je suis persuadé qu'ils n'en feront rien. » L'événement justifia ses prévisions. Le 16, au soir, la vue de la foule qui se précipitait vers la porte de la ville et la rumeur

(1) p. 161.

publique lui apprirent que Luther faisait son entrée à Worms. Il envoie de suite un de ses serviteurs pour examiner ce qui se passe. Une escorte d'au moins cent cavaliers, qu'on croyaient être de ceux à la solde de Sichingen, avait accompagné le moine jusqu'à la porte de la ville. Il était monté sur un charriot, suivi de trois autres, qu'escortaient huit cavaliers. Il se dirigea vers le quartier de l'électeur de Saxe. Lorsqu'il descendit de voiture, un prêtre le prit dans ses bras, et, ayant touché trois fois ses vêtements, il se retira joyeux comme s'il eût touché les reliques du plus grand saint. « Je crois qu'ils diront bientôt qu'il fait des miracles. Luther lui-même, ayant tourné de côté et d'autre ses yeux de démon, dit: Dieu sera pour moi. Puis il entra dans une chambre où beaucoup de Seigneurs le suivirent. Dix ou douze restèrent à souper avec lui, et, après le souper, tout le monde vint le voir. Que dira désormais Sa Sainteté et le monde entier de l'autorité de César, de ses ordres et de ses promesses ? Que Dieu pardonne à ceux qui le gouvernent de telle sorte.. Le duc de Saxe triomphe, règne, commande, fait à sa guise (1). »

Aléander se plaignit au seigneur de Chièvres et l'avertit en particulier, comme il l'avait fait déjà plusieurs fois, que le duc de Saxe et les princes Allemands, dans lesquels il avait une si grande confiance, cherchaient évidemment à le tromper.

Le 18 avril, au matin, Aléander et le confesseur de l'empereur réglèrent ensemble tous les détails de la comparution de Luther. Dès deux heures les électeurs se réuniraient avec l'empereur pour délibérer : à quatre heures, tous les ordres étant rassemblés, on

(1) p. 171.

introduirait Luther et on l'interrogerait suivant un programme rédigé par Aléander lui-même. L'interrogatoire devait être fait par Jean d'Ech, official de Trèves, et grand ami d'Aléander, logeant dans la même maison que lui, dans une chambre voisine de la sienne.

Le moine saxon fut introduit au milieu d'un immense concours de peuple; il avait le sourire sur les lèvres et balançait continuellement la tête à droite et à gauche, en avant et en arrière, à la manière d'un insensé. Il y avait sur une table plus de vingt-cinq ouvrages différents, sous le nom de Luther, qu'Aléander y avait fait déposer par ordre de l'empereur. Interrogé s'il reconnaissait ces ouvrages pour siens, Luther répondit qu'il les avait tous écrits de sa main; c'était un mensonge, parce qu'il savait parfaitement qu'un certain nombre avaient été composés par ses amis. Il est vrai qu'on a voulu faire dire à Luther : « Ce sont bien là mes livres, les livres que j'ai publiés *ou qu'on a publiés sous mon nom;* » mais cette dernière partie de la phrase, qui aurait évité le mensonge, ne se trouve pas dans le procès-verbal authentique de l'interrogatoire, et elle n'a pas été entendue par les assistants (1).

L'empereur dit même à haute voix à ce moment et répéta plusieurs fois dans la suite : « Je ne croirai jamais que lui seul ait écrit tous ces livres (2). »

A la seconde question, s'il consentait à défendre tout ce qu'il enseignait dans ses livres, Luther répondit en demandant un délai pour formuler sa défense. Chacun des ordres de la diète se retira pour

(1) P. 173.
(2) P. 236.

délibérer un moment : l'empereur avec ses conseillers, les électeurs de l'empire, les autres princes et enfin les députés des cercles, chaque ordre à part. Le résultat de la consultation fut que l'on accorderait à Luther un délai d'un jour et qu'il comparaîtrait de nouveau le lendemain, à quatre heures de l'après-midi.

Ce premier interrogatoire avait fait impression sur Luther, qui paraissait affecté en quittant la salle. L'assistance elle-même était frappée : l'impression générale lui était défavorable et son prestige diminuait ; quelques-uns de ceux qui l'avaient favorisé le plus, disaient hautement que c'était un fou, d'autres un démoniaque.

L'empereur lui-même laissa échapper cette parole : « Jamais cet homme ne me rendra hérétique (1). »

L'électeur de Saxe, son plus ferme défenseur, était tout à fait courroucé, au dire de l'évêque de Trèves, et il répétait souvent : « Ce misérable moine a tout gâté; il s'est trop avancé avec ses opinions fantaisistes, et il me cause bien de la fatigue et de l'ennui. »

Par ordre de l'empereur, l'official de Trèves, le confesseur et Aléander réglèrent ensemble les détails du second interrogatoire. Lorsque Luther fut amené, vers quatre heures, à la salle des séances, la diète était occupée, et ce ne fut que vers six heures qu'on pût l'introduire. Pendant tout ce temps une foule nombreuse, qui l'avait accompagné depuis sa demeure, stationnait autour de lui. L'official prit le premier la parole et, s'adressant à l'accusé, il lui demanda de produire sa réponse aux questions faites la veille.

(1) P. 236.

Luther avait rédigé une sorte de canevas de réponse, que le secrétaire des actes de Worms a copié ; mais ce n'était que pour aider sa mémoire. Il fit trois classes de ses livres : parlant de la première qui contenait ceux dirigés contre les abus de Rome, il dit une foule d'abominations contre le Souverain-Pontife et la Papauté. L'empereur en fut choqué et lui fit imposer silence sur ce point. Plus tard, comme Luther niait l'autorité du Concile de Constance Charles Quint lui fit dire de cesser la discussion et de se retirer, qu'il ne voulait plus l'entendre, parce qu'il ne reconnaissait pas l'autorité des conciles en matière de foi. Luther quitta donc la salle et se retira accompagné de la foule et d'un grand nombre de seigneurs de la suite du duc de Saxe ; à peine était-il dehors qu'il leva la main vers le ciel à la manière des soldats germains après un brillant tournoi (1).

Le lendemain, la diète étant réunie de nouveau, l'empereur demanda aux princes leur avis sur la conduite à tenir à l'égard de Luther ; ils sollicitèrent un délai pour se consulter. « Je veux d'abord vous faire connaître ma pensée, » reprit Charles. Il ordonna à un de ses secrétaires de lire un message qu'il avait écrit de sa main en français et fait traduire en allemand. Parmi les princes, les fauteurs de Luther étaient plus pâles que la mort, ils ne s'attendaient pas à ce coup d'autorité ; les nonces eux-mêmes furent surpris ; ils n'osaient espérer une détermination aussi catégorique, vu les circonstances politiques qui conseillaient encore d'user de ménagements. Le fait est que ce message était conçu dans les meilleurs termes, tel que pouvait le désirer le Souverain-Pontife.

(1) P. 186-187.

Le prince avait eu une heureuse inspiration ; la diète était moralement liée et elle ne pouvait se prononcer contre lui ; aussi s'empressa-t-elle, dans une adresse, d'accepter et de ratifier le message, en promettant son concours pour le mettre à exécution, le moment venu.

Le soir du même jour, les Luthériens, soit pour se venger, soit pour effrayer les catholiques, firent apposer sur les murs de l'hôtel de ville de Worms et dans plusieurs autres lieux une affiche ainsi conçue : « A vous, papistes, à vous, archevêque de Mayence, guerre à mort vous jurent quatre cents chevaliers, et sous la foi du serment, parce que vous avez voulu opprimer le juste du Seigneur. Gare à vous, nous serons bientôt huit mille. Bundschuch. » Le dernier mot était un cri de ralliement qui appelait les peuples aux armes contre leurs seigneurs. On ajoutait que ce cri avait retenti dans le pays tout entier, cette nuit même. L'archevêque de Mayence, toujours craintif, prit peur et fit prévenir dès le matin l'empereur, les princes et les nonces. Charles-Quint se prit à rire à cette communication et fit dire à l'archevêque qu'il était trop timide, et que, comme c'était à lui à convoquer les princes, il ferait bien de terminer rapidement cette affaire et de renvoyer de suite le moine saxon. Quelques jours plus tard, il dit encore en riant à l'archevêque en personne, en présence du nonce, que la conjuration des quatre cents nobles ressemblait à celle de Mucius Scévola, qui, à son dire, avait trois cents associés et cependant se trouvait seul.

L'électeur de Saxe ne se tint pas pour battu : il voulait gagner du temps. De concert avec l'électeur palatin, il réclamait un nouvel interrogatoire de Luther, fait par quelques docteurs, en présence des

délégués de la diète. L'archevêque de Mayence accepta par peur cette proposition, à laquelle se rallièrent les trois autres électeurs. Le frère de l'archevêque de Mayence fut envoyé au palais pour la transmettre à l'empereur. Aléander attendait une audience ; ayant eu connaissance de la mission de l'envoyé, il voulait le détourner d'une pareille démarche, mais il ne put y réussir. L'empereur entretint près d'une demi-heure le messager à voix basse ; il lui dit, entre autres choses, qu'il ne changerait pas un iota à sa délibération et qu'il ne voulait pas que ni lui ni les siens entendissent Luther de nouveau. Les électeurs furent mécontents de cette réponse : la fermeté du jeune prince les étonnait. L'électeur de Saxe eut assez d'influence sur eux pour obtenir une supplique des États à l'empereur, dans laquelle on disait que le meilleur parti à prendre, à leur avis, était de citer une fois encore Luther et de l'exhorter à une rétractation; que s'il ne la faisait pas, tous auraient un motif pour le poursuivre. L'empereur répondit, par écrit, qu'il ne voulait rien changer à son message; que s'ils avaient quelque espoir d'amener Luther a résipiscence, il les aiderait de son influence auprès du Pape; qu'il leur donnait trois jours pour procéder, mais que ni lui, ni aucun des siens n'interviendrait dans les conférences.

La réunion eut lieu au domicile de l'archevêque de Trèves, en présence de Joachim, électeur de Brandebourg, de l'évêque d'Augsbourg, qui représentait les princes ecclésiastiques, du duc Georges de Saxe et du marquis de Bade, au nom des princes laïques, et de quelques représentants des cités. Ce fut Jérôme Veh, chancelier de Bade, qui prit le premier la parole; les princes n'avaient pas voulu que Jean d'Eck,

official de Trèves, intervînt dans cette discussion. Il parla plus d'une heure, représentant à Luther les dangers auxquels il s'exposait en refusant une rétractation. Les princes eux-mêmes insistèrent pour l'obtenir, même le duc Georges de Saxe, qui plusieurs fois auparavant avait prononcé des paroles scandaleuses sur la confession.

Luther répondit qu'il ne révoquerait pas un point de ses écrits, parce que ce serait contraire à sa conscience. Les députés s'étant retirés, Luther fut introduit, avec Jérôme Schurf et Nicolas Amsdorf, qui ne le quittaient pas, dans la chambre de l'archevêque de Trèves, où il trouva Jean d'Eck et Cochlée, doyen de l'église de la Sainte Vierge, à Francfort.

D'Eck prit la parole, en latin, et exhorta Luther à reconnaître les conciles, les décrets et les usages de l'Église romaine. La réponse du moine fut courte ; il avait, comme on s'en aperçut alors, peu de mémoire. A plusieurs objections qu'il tira de la Sainte Écriture, Jean d'Eck répondit d'une manière tellement claire, que l'interlocuteur demeura court, ne sachant que répliquer. Il se rejeta alors contre la méthode dialectique que Jean d'Eck avait employée, et à laquelle il fit son procès, accusant la logique d'être une pure folie.

Comme Cochlée lui demandait si les livres qui étaient publiés sous son nom étaient bien son œuvre, il répondit qu'il ne s'occupait qu'à prêcher, lire le psautier et écrire quelques commentaires sur les psaumes; que tous les autres livres avaient été composés par ses adhérents, et qu'ils appartenaient à plus de vingt auteurs différents; que, s'il se rétractait, ces auteurs feraient encore pis.

Il était impossible de discuter avec un homme qui

récusait tout juge, refusait de s'en rapporter aux conciles, et n'admettait que le seul témoignage de l'Ancien et du Nouveau Testament, mais interprétés à sa façon. Quand on lui donnait une interprétation autre que la sienne, il l'accueillait avec un sourire de pitié, affirmant qu'elle ne le satisfaisait pas, et les deux docteurs qui l'accompagnaient, applaudissaient à outrance, jurant qu'il avait raison. Lorsqu'il se trouvait pressé, il se rejetait sur le témoignage de sa conscience, invoquait parfois des révélations personnelles, qu'il niait presque aussitôt.

Aussi ces différentes discussions démontrèrent aux interlocuteurs qu'ils avaient affaire à un homme qui ne savait ni la grammaire, ni la dialectique, ni la philosophie, ni la théologie, à une espèce d'insensé qui voulait poser et qu'on ne pouvait convaincre.

Avant de le renvoyer, l'archevêque de Trèves le prit à part, et employa envers lui tous les moyens de persuasion ; la seule chose qu'il en obtint, ce fut, *sous le secret de la confession*, la détermination des auteurs des livres publiés sous son nom. Et le moine saxon avait aboli depuis longtemps déjà la confession !

Il y eut, le lendemain, une réunion des Ordres de l'empire pour écouter le rapport de l'archevêque de Trèves. L'empereur y envoya le seigneur de Chièvres, l'évêque de Liège et deux autres princes pour dire à l'assemblée que, après une telle obstination, elle n'avait plus qu'à congédier cet endurci et à faire son devoir. On délibéra encore ; l'archevêque de Trèves fit espérer qu'il le ramènerait à de meilleurs sentiments, et l'assemblée, sous l'influence des princes luthériens, fit demander à l'empereur, par ses propres envoyés, l'autorisation d'une nouvelle entrevue entre l'arche-

vêque de Trèves et Luther : cette entrevue fut accordée.

L'archevêque de Trèves était en ce moment le jouet des princes luthériens et se prêtait sans défiance à leurs projets secrets. Luther, en niant l'autorité doctrinale du concile de Constance, avait perdu de son crédit auprès du peuple ; pour lui ramener l'opinion, les princes voulaient obtenir de lui une rétractation sur les points de doctrine dont la négation avait le plus scandalisé la foule : quant aux prérogatives de l'Église romaine et de la Papauté, il n'en serait pas question. C'est dans cette intention que fut sollicitée une dernière entrevue. Le projet des princes ne fut pas si secret qu'il ne vînt aux oreilles d'Aléander. Le nonce écrivit aussitôt à l'archevêque de Trèves pour lui signaler le danger, le presser de procéder de suite à l'interrogatoire, afin de déjouer les pensées secrètes des Luthériens, et enfin lui demander de s'en tenir exactement au questionnaire rédigé précédemment.

Le 25 avril, après souper, Luther fut de nouveau conduit au logement de l'archevêque de Trèves. Le prélat pressa le moine de rétracter ses erreurs ; s'il n'osait, ajoutait-il, par peur de ses adhérents qui l'avaient menacé de mort en cas de rétractation, il lui offrirait un beau prieuré auprès d'un de ses châteaux, et la première place à sa table et à son conseil, et il vivrait heureux dans les bonnes grâces de Sa Sainteté, sous la sauvegarde de l'empereur et la sienne. Les promesses n'eurent pas plus d'effet que les discussions, et elles vinrent se heurter contre un parti pris irrévocable.

L'archevêque prit alors sur lui de proposer une des quatre conditions suivantes : ou bien se soumettre au

jugement du Pape et de l'empereur ensemble, ou bien s'en rapporter au jugement de l'empereur qui suivrait les conseils du Pape, ou admettre le jugement de l'empereur et des Ordres de l'empire, ou enfin rétracter les erreurs les plus grossières et s'en remettre pour le reste à un futur concile. Chacune de ces conditions était mauvaise, parce qu'elle ne reconnaissait pas l'indépendance doctrinale du Souverain Pontife. En les refusant toutes, Luther sauva la réputation de l'archevêque de Trèves. Celui-ci voyant l'obstination de l'hérésiarque, et averti par son official de la fausse démarche qu'il venait de faire, courut le soir même vers l'empereur pour se décharger de la commission qu'il avait acceptée, et là, en présence du nonce qui l'avait suivi, tout en protestant de sa bonne volonté, il remerciait Dieu de lui avoir évité un scandale.

Aussitôt Charles-Quint envoya son secrétaire Maximien, l'official de Trèves, le chancelier d'Autriche et deux témoins pour signifier à Luther l'ordre de partir le lendemain matin, 26 avril. Le sauf-conduit devait durer vingt jours; il contenait la défense de prêcher en route.

Le lendemain matin, après un repas où il absorba un grand nombre de rôties qu'il préparait lui-même, et but force tasses de malvoisie, *della qual ne è forte amoroso*, dit Aléander, Luther reprit le chemin de la Saxe, avec deux charriots. Vingt cavaliers, qu'on disait envoyés par Sichingen, à la demande de Hutten, l'attendaient à la sortie de la ville (1).

Tel est le récit donné par Aléander des faits de la diète de Worms; il a été composé, au jour le jour, pour

(1) P. 193-199.

être transmis au vice-chancelier de l'Église romaine et au Souverain-Pontife. Si l'on y rencontre parfois quelques expressions un peu dures, on peut dire qu'elles sont motivées par les fourberies du moine saxon. A voir la fausseté, l'insolence, l'obstination et l'ignorance réunies et poussées aux dernières limites par cet homme qui jouait et ses amis et ses ennemis, le nonce, âme droite, sentait le rouge lui monter au front, et, dans le secret de sa correspondance, il flagellait sans pitié ce misérable révolté. Les récits qu'on a donnés jusqu'ici ne concordent pas toujours avec celui d'Aléander. Il n'y a rien d'étonnant à cela, parce qu'ils sont empruntés aux œuvres de Luther, qui avait tout intérêt à cacher la vérité et à se grandir. Dès le lendemain de son départ de Worms, nous dit Aléander, Luther avait déjà publié un récit fantastique des actes de la diète, où il se justifiait en déversant l'injure sur ses adversaires (1).

(1) P. 205-225.

LITURGIE

—

DES CÉRÉMONIES DE LA SAINTE MESSE

RÈGLES PARTICULIÈRES

18e article

Remarques sur les rubriques relatives à l'oraison dominicale et à ce qui suit jusqu'à la fin de la Messe (tit. X, 4e suite, tit. XI et tit. XII).

On doit traiter ici : 1° de l'oraison dominicale et de ce qui suit jusqu'après la communion ; 2° de la communion des fidèles ; 3° des règles spéciales à observer lorsque le saint Sacrement reste sur l'autel jusqu'à la fin de la Messe ; 4° de l'antienne de la communion et des dernières oraisons ; 5° de la prière *Placeat* et de la bénédiction ; 6° de l'évangile de saint Jean ; 7° du retour à la sacristie et des règles à y observer. Le présent article se divise donc en sept paragraphes.

§ 1er. *De l'oraison dominicale et de ce qui suit jusqu'après la communion.*

La suite de la rubrique n° 5 se rapporte à la purification, à l'ablution et aux règles à suivre pour recouvrir le calice. Nous nous servons des termes *purification* et *ablution*, parce qu'ils sont employés dans la rubrique : « se purificat, abluit. » Durand se sert du mot *perfusio*. Quoi qu'il en soit, nous exposons les règles à suivre dans cette partie du saint Sacrifice.

PREMIÈRE RÈGLE. 1° Le Prêtre, ayant pris le précieux Sang, dit à voix basse la prière *Quod ore sumpsimus*, et tenant le calice comme auparavant, le présente au servant, qui y verse du vin pour la purification. 2° Pendant ce temps, le Prêtre demeure au milieu de l'autel, et pose la main gauche sur le corporal, ayant la patène entre les doigts. 3° Il tend le calice au-dessus de l'autel, sans néanmoins le poser. 4° Le vin doit, autant que possible, égaler en quantité celui de la consécration ; s'il ne l'atteint pas, le Prêtre fait tourner légèrement le calice pour faire passer la purification sur tous les endroits touchés par le précieux Sang ; il prend ensuite le vin de la purification par le côté de la coupe où il a pris le précieux Sang. 5° En prenant la purification, il tient la patène sous son menton comme auparavant.

La première partie de cette règle est appuyée sur la rubrique du Missel (*ibid.*) « Quibus sumptis, dicit « secreto *Quod ore sumpsimus*, et super altare porrigit « calicem ministro in cornu epistolæ, quo vinum « fundente se purificat. »

NOTA. La rubrique ne prescrit pas ici un moment de recueillement, comme après la communion sous l'espèce du pain. Il y a eu sur ce point une controverse entre les rubricistes : quelques-uns ont prétendu que le Prêtre devait déposer un instant le calice sur le corporal, en le tenant toujours de la main droite, avant de présenter au servant. Quelques-uns même voulaient que le Prêtre dit alors la prière *Quod ore sumpsimus*. Merati, qui adopte ce sentiment, tout en remettant cette prière au moment où le Prêtre présente le calice, rapporte cette controverse comme il suit (*ibid.* n° 19.) « Controvertunt rubricistæ, utrum « illa verba, *Quod ore sumpsimus*, quæ dicit Sacerdos « post sacrosancti Sanguinis sumptionem, debeant ab « eodem proferri antequam porrigatur calix ad acci- « piendum vinum purificationis ; an in actu talis por-

« rectionis. Primam sententiam tenent Tonnellius,
« Baldassarius, Moncius, Splendianus, Andreas Pen-
« nazi ; secundam vero sententiam tuentur Bissus,
« Bonamicus, Gervasius et A Portu, hac ratione ducti,
« quia Celebrans deberet deponere calicem super cor-
« porale, quod tamen non innuitur a rubrica, tum quia
« moram hanc præscriberet, quemadmodum præscribit
« post sumptionem Hostiæ. Decens tamen mihi videtur,
« quod sicut Sacerdos post sumptionem Hostiæ ali
« quantisper quiescit in meditatione Sacramenti, idem
« præstet post sacratissimi Sanguinis sumptionem ; et
« quamvis de hac secunda meditatione nihil loquatur
« rubrica, tamen ita pie interpretanda est : quapropter,
« deposito super altare calice, non retracta ab eo
« manu, paulisper, dum facit secundam brevem
« meditationem, quiescit, et dicit postea *Quod ore*
« *sumpsimus* ; porrigitque calicem ministro in cornu
« epistolæ, ut accipiat ab eo vinum, quo se purificet ;
« et sic peragendo inhærebit potius primæ sententiæ,
« quæ est valde pia. » Un grand nombre d'auteurs passent cette question sous silence, et on ne voit aucune question à poser ici, attendu que cette méditation serait une addition à la rubrique du Missel. Les auteurs qui ont écrit depuis Merati ont nécessairement dû en dire un mot, et Cavalieri dit (*ibid.*) : « Hausto
« Sanguine, absque mora calicem porrigit ministro. » Carpo dit aussi (*ibid.*) : « Ibidem sistens, quin ulla
« præcedat meditatio. » De Herdt fait la même observation (*ibid.*) « Sumpto S. Sanguine, Sacerdos, sine
« meditatione facienda, dextra statim porrigit minis-
« tro... calicem. » Baldeschi donne les deux opinions (*ibid.* n. 115.) « Sunto il Sangue, hanno in costume
« alcuni, seguendo gl'insegnamenti di varii, anche
« accreditati commentatori della rubrica, di fermacsi
« un poco in raccoglimento, col calice posato sull'al-
« tera. Altri aderendo al testo della medesima rubrica,
« che non fa per mente menzione di una tal pratica,

« depongono immediatamente la sinistra, colla patena « fra le dita, sul corporale, e dicono segretamente « *Quod ore sumpsimus.* » Mgr Martinucci dit au contraire (*ibid.* n. 124). « Calicem statim objiciet minis- « tro. » Il est probable que Baldeschi, qui cependant écrivait en 1844, n'avait pas eu connaissance de cette décision de la S. C. des rites. *Question.* « An Sacer- « dos, post sumptionem pretiosissimi Sanguinis, « debeat parumper immorari in adoratione, prout fit « post sumptionem sacræ Hostiæ ? » *Réponse.* Ser- « ventur rubricæ » (Décret du 24 sept. 1842. n° 4950, q. 2). Il n'y a donc pas lieu de s'arrêter alors. Il faut cependant éviter la précipitation dans les mouvements, et rien ne paraît s'opposer à ce que le Prêtre, avant de présenter le calice, le tienne pendant quelques secondes, sans le poser sur l'autel.

La deuxième partie est naturellement renfermée dans la rubrique. Si le Prêtre devait quitter le milieu de l'autel ou déposer la patène, on en ferait mention, et la position de la main gauche est suffisamment indiquée t. XLIV, p. 377. Elle est, du reste, l'interprétation que les auteurs donnent de cette rubrique. « Sumpto Sanguine, dit Bisso (*ibid.*), Celebrans dicit « secreto *Quod ore sumpsimus*... et stans in medio « altaris, patenam sinistra super corporale tenens, dex- « tera porrigit calicem super altare ministro. » Merati exprime la même disposition en disant, à propos du servant (*ibid.*) : « Extendit dextrum brachium, dum Sa- « cerdos porrigit calicem, non extra corporale, sed intra « super altare. » Janssens dit également (*ibid.* n. 85): « Sacerdos manens stans in altaris medio, dicit secreto « *Quod ore sumpsimus* : tunc sinistram, quæ retinere « debet patenam, ponit super altare intra corporale. » Cavalieri donne la même règle (*ibid*). « Calicem porrigit « ministro ad accipiendum vinum pro purificatione.... « manu sinistrahabente patenam... super corporale. »

Nota. D'après Janssens, le Prêtre, en tendant le

calice, ne serait pas tenu à poser la main gauche sur l'autel ; mais il pourrait continuer à tenir la patène au-dessous de son menton (*ibid.* n. 85.) « Sinistram, qua « retinere debet patenam, ponit super altare intra « corporale ; alii retinent sinistra patenam subtus « mentum, cum nihil impediat, et statim iterum teneri « soleat subtus mentum. » On ne voit pas clairement si le mot *alii* se rapporte à l'enseignement de plusieurs rubricistes, ou à une pratique que, personnellement, il ne croit pas devoir désapprouver. Cette doctrine était nouvelle dans le temps où écrivait l'auteur : Cavalieri en fait mention pour la réprouver comme contraire à la règle générale (*ibid.* n. 23). « Manu sinistra « habente patenam inter indicem conjunctum pollici et « medium digitos deposita super corporale, quidquid « alii in contrarium sentiant : sic enim servatur in « aliis omnibus similibus contingentiis. » De Herdt ne paraît pas trouver cette pratique défectueuse (*ibid.* n. 260.) « Sinistram, cum qua patenam retinet, super « corporale versus cornu evangelii demittens, vel « etiam, juxta quosdam, subtus mentum retinens. » Une pratique de ce genre, qui ne paraît pas d'un bon effet, est contraire à la règle donnée t. XLIV, p. 377, d'après laquelle le Prêtre pose sur l'autel la main qui n'est pas occupée. Avec le raisonnement de Janssens, qui permet de conserver la main au-dessous du menton, par la raison qu'il faudra la placer de nouveau au même endroit peu de temps après, on pourrait aussi laisser la main droite étendue, quand il faut, de la gauche, tourner le feuillet du Missel. Et telle est l'idée exprimée par Cavalieri lorsqu'il dit : « Sic enim ser- « vatur in aliis omnibus similibus contingentiis. »

La troisième partie, pour ce qui concerne le premier point, est appuyée sur la même rubrique. « Super « altare porrigit calicem ministro in cornu epistolæ. » Les auteurs attirent l'attention sur cette règle, et plusieurs ajoutent que le Prêtre pourrait présenter le

calice en dehors de l'autel si le servant ne pouvait atteindre à la hauteur de l'autel. « Super altare, non « autem extra, dit Castaldi (*ibid.* n. 56.) Gavantus dit aussi (*ibid.* l. *g*) : « Neque extra altare demittat cali- « cem. » Nous lisons dans Bauldry (*ibid.* note 2) : « Super « altare, non autem extra ipsum, nisi forte minister « sit exiguæ staturæ. » Lohner, après avoir cité la rubrique ajoute, (l. *s*) : « Nisi tam parvus sit minister, « ut super altare brachia extendere non possit. » Merati dit également (*ibid.*) : « Sacerdos porrigit cali- « cem... super altare. » Janssens donne la même règle (*ibid.*). « Super altare, proinde non extra, nisi « minister aliter infundere non valeat. » Le second point est une observation faite par quelques auteurs. « Sic tamen, continue Janssens (*ibid.*), ut pars calicis « inferior non tangat tobaleam seu mappam altaris. » De Herdt dit aussi (*ibid.*) : « Sic tamen ut pes calicis « altare non tangat. » M. Bouvry (*ibid.* n. 5) cite textuellement Janssens. M. Hazé dit (*ibid.* art. XIV, n. 1) : « intra limites altaris, absque eo quod calix tangat « illud. »

La quatrième partie résulte du motif pour lequel on verse du vin dans le calice, et de l'enseignement des auteurs. « Advertens, dit Castaldi (*ibid.*), ut vinum « purificationis absorbens Sanguinis reliquias, omnes- « que partes illo intinctas purificet, eademque via, « et modo, quo Sanguis, assumatur. » Gavantus dit la même chose, cite une lettre de S. Pie V à l'Archevêque de Tarragone, et fait remarquer le soin avec lequel le souverain Pontife s'occupe d'une chose qui au premier abord paraît de peu d'importance (*ibid.*) « Deceret autem, ut vinum pro purificatione calicis « infusum esset ejusdem saltem quantitatis qua « fuerunt primæ species... Pius V, in epistola ad Ar- « chiep. Tarracon. data die 8 januarii 1571, monet de « prædicta vini ad purificationem adhibenda quantitate, « et addit præterea, quod sumatur ablutio per eamdem

« partem calicis, per quam Sanguis Christi haustus « est. Mirare, quæso, SS. Pontificis etiam in minimis « diligentiam. » Nous lisons dans Bauldry (*ibid.* rub. V, n. 1) : « Infuso vino in calice pro purificatione, « Celebrans, circumvolvendo calicem, eas partes abluat « quas sacrosanctus Sanguis attigit. » Il dit plus bas (*ibid.* n. 4 et 5) : « Pro purificatione tantum infundatur « vini in calicem, quantum pro consecratione fuit in- « fusum, alioquin Sacerdos illud circumagat intra « calicem, ut absumantur omnes species. » Bisso dit aussi (*ibid.*) : « Celebrans debet attendere, ut tantum « vini pro purificatione ponatur, juxta quantitatem « specierum consecratarum, vel saltem..., si sit in « minori quantitate, Celebrans illud caute circumagat « intra calicem, ut species sacras absumat... Purifica- « tionem... per eamdem partem calicis sumat, per quam « sumpserit Sanguinem. » Quarti fait la même observation (*ibid.*) « Hæc breviter advertenda, ut secundum « aliquos vinum pro calicis purificatione infusum sit « ejusdem quantitatis, qua fuit vinum immissum ad « consecrandum : quod tamen necessarium non est, « quia levi agitatione calicis bene possunt colligi spe- « cies quæ remanserunt, et sumi. Deinde monet recte « Castaldus ut purificatio sumatur per eamdem partem « calicis, per quam Sanguis Christi haustus est, ut sic « melius absumantur omnes reliquiæ specierum. » Janssens s'exprime comme il suit (*ibid.* n. 86) : « Ministro vinum in tanta quantitate, quanta consecrata « fuit, fundente, Celebrans illud intra calicem ita circum- « agit, ut debite species, si quæ ei adhæserint, abs- « tergantur, et se per eam calicis partem, ut ad « Archiepiscopum Tarraconensem rescripsit S. Pius V, « per quam Christi Sanguis sumptus est, purificat. » Cavalieri, sans juger qu'il soit nécessaire de verser dans le calice une quantité de vin égale à celle que le Prêtre a consacrée, considère la chose comme convenable (*ibid.* n. 24.) « Esto non sit necessarium,

« quod vinum pro purificatione infundatur in tanta « quantitate qua fuit præconsecratum, decet tamen, « ut sic facilius colligantur species quæ remanserunt, « levi agitatione circumagendo calicem, et purificatio- « nem sumendo per illam eamdem partem calicis, per « quam Sanguis fuit assumptus, uti monuit beatus « Pius V. » De Herdt dit la même chose (*ibid.*) « Infun- « ditur in calicem eadem moraliter vini quantitas, ac « prius pro consecratione... Infusum vinum Sacerdos « ita circumagit intra calicem, ut species sacræ, quæ « ex motione calicis cuppæ quandoque altius adhæ- « rent, debite abstergantur, et misceantur... Purifica- « tionem absorbet ex eadem calicis parte per quam « pretiosum Sanguinem sumpsit. » Mgr de Conny dit aussi (*ibid.* n. 153) : « Le Prêtre a soin aussi de faire, « en agitant doucement le calice, que le vin touche « toutes les parois mouillées par le précieux Sang, et « il prend cette ablution par le même côté du calice « par lequel il avait communié. » Baldeschi donne la même règle dans une note (*ibid.* n. 115). « Abbiamo « da ma lettera di san Pio V stritta all'Archivescovo di « Tarragona in data dell'8 jennajo 1571 che la quantità « del vino che s'infonde per la purificazione debba « esser almeno eguale al già consacrato ; ed inoltre « che detta purificazione si dee sumere per quella « parte del calice, per cui si prese il Sangue. Nondi- « meno se per avventura alcuna volta la purificazione « non giungesse in quantità al Sangue santo, basterà « leggermente agitare il calice sicchè il vino scorra « su quelle parti prima toccate del detto sacratissimo « Sangue. » Mgr Martinucci fait la même recommandation (*Ibid.* n. 124). « Animadvertendum est, quod « purificatio ex eadem parte, qua jam consumpta fuit « species consecrata, sumenda est, quodque vini quan- « titas æquetur quantitati consecratæ, ac si minori « esset copia, agitandus leviter et continue calix erit, « ut vinum, quod in purificatione infusum erit, partes « antea a Sacramento tactas circumfluat. »

Nota. Merati, Cavalieri et Carpo observent que le Prêtre fait un signe au servant lorsqu'il doit cesser de verser du vin dans le calice, et Merati donne comme moyen de donner ce signe la pratique d'élever un peu le calice (*ibid.*). « De quo tamen Sacerdos debet dare « aliquod signum, elevando, v. g., paulisper calicem, « et sic admonendo ministrum ut retrahat ampullam. » Carpo fait la même recommandation (*ibid.*) « Et illum « (calicem) cum vini quantum sat est receperit, pau- « xillum elevat, ut infundere minister intermittat. » Il faut éviter cependant d'élever le calice d'une manière trop précipitée, pour ne pas occasionner un choc entre le calice et la burette.

La cinquième partie semble implicitement renfermée dans la rubrique, car il n'est pas dit au Prêtre de déposer la patène. Tel est d'ailleurs, l'enseignement des rubricistes. « Dum Celebrans se purificat, dit « Bauldry (*ibid.* n. 4), adhuc tenet patenam sub calice. » Bisso donne la même règle (*ibid.*) « Posito vino in « calice, Celebrans illud sumit pro purificatione, quod « dum sumit, supponit calici patenam sicut facit dum « sumit Sanguinem. » Janssens dit aussi la même chose, en donnant pour raison que cette pratique est fondée sur l'usage (*ibid.*) « Celebrans se purificat, « calicem cum purificatione, cui patenam ex usu, quia « de hoc rubrica nihil habet, supponit. » Cavalieri dit aussi (*ibid.*) : « Sumit Sacerdos purificationem cum « patena sub calice, eo modo quo Sanguinem sumpsit. » De Herdt donne, comme Janssens, l'usage comme raison de cette pratique (*ibid.*). « Cum patena mento « supposita, uti usus observat... sumit purificationem. » Carpo dit également (*ibid.*) : « Supponens patenam « uti supra, purificationem absorbet. » Mgr de Conny fait la même observation (*ibid.*). « Sa main gauche, « pendant ce temps, tient et élève la patène comme « pendant la communion. » Baldeschi enseigne la même chose (*ibid.*). « Tenendo, come innanzi, la

« patena sotto il mento. » et Mgr Martinucci, sans le dire explicitement, le suppose (*ibid.*)

Nota. Quelques auteurs se préoccupent de savoir si le Prêtre doit prendre la purification en une seule ou en plusieurs fois. Durand, qui se sert du mot *perfusio*, après avoir enseigné que le Prêtre prend le précieux Sang en trois fois, comme il est dit p. 474, fait prendre la purification en deux fois (*ibid.*) « Sanguinem sumendo ter haurit, Trinitatem « designans ; perfusionem vero, sumendo bis, ut per « hoc charitas, quæ inter duo consistit, significetur. » Gavantus cite Durand et dit (*ibid.*) : « Notat Durandus « calicem esse bis tantum admovendum ori, non ultra. » Janssens dit (*ibid.*) : « Bis tantum, vel ad summum « ter ; » de Herdt (*ibid.*) « Duplici aut potius unico « haustu sumit purificationem. » Les autres auteurs ne parlent pas de cette question, et ne semblent pas y attacher d'importance.

Deuxième règle. Le Prêtre, ayant pris la purification, pose la patène et le calice sur le corporal. 2° Il met le pouce et l'index de chaque main au-dessus du calice, et prend la coupe des deux mains avec les autres doigts. 3° Il se rend alors au coin de l'épitre, et tenant le calice au-dessus de l'autel, il reçoit l'ablution sur les doigts. 4° Il dépose alors le calice, et s'essuie les doigts avec le purificatoire. 5° Il dit alors la prière *Corpus tuum Domine quod sumpsi.* 6° Il revient au milieu de l'autel et prend l'ablution. 7° Il prend l'ablution par le même côté du calice par où il a pris le précieux Sang et la purification. 8° En prenant l'ablution, il tient le purificatoire de la main gauche, au-dessous du calice.

La première partie de cette règle se conclut facilement du texte de la rubrique citée plus bas. Si le Prêtre doit prendre le calice des deux mains et de la manière indiquée, il dépose nécessairement le calice et la patène. La place du calice est toujours au milieu du

corporal, et ici il y a une raison toute spéciale de ne pas le placer ailleurs, puisque le Prêtre doit le prendre des deux mains. Aussi, plusieurs auteurs paraissent ne pas s'en préoccuper. Quant à la patène, Merati la fait placer, à volonté, devant le calice ou du côté de l'évangile ; Cavalieri la fait mettre du côté de l'épitre, Baldeschi n'indique pas le lieu où le Prêtre la dépose, et d'après Mgr Martinucci, on la placerait derrière le calice. Les autres la font placer du côté de l'évangile. « Sumpta purificatione, dit Merati (*ibid.* n. 21), deponit « patenam in medio corporalis versus extremitatem « anteriorem, vel si magis placet, eam deponat ex « parte sinistra corporalis a parte evangelii. » Nous lisons dans Janssens (*ibid.* n. 91) : « Celebrans deponit « patenam super corporale ex parte evangelii. » Cavalieri, comme on vient de le dire, fait mettre la patène du côté de l'épitre, et il en donne pour raison que le Prêtre peut la reprendre plus facilement de la main droite (*ibid.* n. 25). « Deposita patena a parte « sinistra corporalis, seu a parte epistolæ, ut manu « dextera a Celebrante commodius accipi possit. » De Herdt s'exprime comme il suit (*ibid.* n. 270.) « Sacerdos, « prima purificatione sumpta, deponit patenam super « corporale versus cornu evangelii extra locum ubi « S. Hostia jacuit, et calicem in locum solitum in me- « dio corporalis. » Carpo dit, comme Merati et Janssens, que le Prêtre dépose la patène du côté de l'évangile, et suppose que le calice a été remis au milieu du corporal (*ibid.*) « Collocat exinde patenam « super corporale ad latus evangelii, et calicem pre- « hendens etc. » Falise s'exprime ainsi (*ibid.*) : « Il « dépose de sa main gauche la patène sur le corporal « du côté de l'évangile, et de sa droite le calice sur le « bord intérieur du corporal. » Il appuie cette dernière règle sur la rubrique. Nous lisons dans le Cérémonial de Mgr de Conny (*ibid.*): « Il dépose la patène sur le « corporal du côté de l'évangile et le calice au milieu. »

Baldeschi, sans indiquer positivement la place où le Prêtre met la patène, fait placer le calice au milieu de la partie antérieure du corporal (*ibid.* n. 116.) « Dopo « la purificazione posa il calice et la patena in un « tempo stesso sull'altare in tal positura, che il calice « stia nella parte anteriore del corporale. » Mgr Martinucci, comme on l'a dit plus haut, fait mettre la patène au milieu du corporal, derrière le calice (*ibid.* n. 126.) « Post sumptam purificationem, calicem et patenam « sistit in corporali, scilicet patenam statuet post cali- « cem, calicem autem in anteriori altaris parte, quam « actionem exequetur uno eodemque tempore. »

La deuxième partie est encore la conséquence de la rubrique : l'ablution des doigts ne peut se faire sur le calice si les doigts qui doivent être purifiés ne sont pas au-dessus de la coupe, et la position des autres doigts est indiquée par là-même, aussi certains auteurs n'en parlent pas. « Super calicem pollices « et indices tenens, » disent Castaldi et Bauldry (*ibid.*) Bisso dit d'une manière plus positive (*ibid.* § 7 s.) : « Habens calicem præ manibus, tenens illum pollici- « bus et indicibus in ore cuppæ. » Merati est encore plus explicite (*ibid.* n. 21) : « Celebrans, accipiens cup- « pam calicis sex inferioribus digitis utriusque manus, « pollicem et indicem sinistræ dextræque manus con- « junctos inter se tenens super os ejusdem calicis. » Janssens, Cavalieri (*ibid.*) et les auteurs modernes s'expriment dans les mêmes termes que Merati.

La troisième partie, pour ce qui concerne la récitation de la prière *Corpus tuum*, est appuyée sur la rubrique du Missel (*ibid.*) « Vino et aqua abluit polli- « ces et indices super calicem, dicens *Corpus tuum* « *Domine quod sumpsi.* » Nous ajoutons que le Prêtre va au coin de l'épître, et qu'il pose le calice sur l'autel. Tel est l'enseignement de l'ensemble des auteurs, dont quelques uns prescrivent seulement de se retirer un peu du milieu de l'autel. Plusieurs observent aussi que

le Prêtre peut recevoir l'ablution en dehors de l'autel si la petite taille du servant l'exige. « Cornu epistolæ « aliqantulum procedens, dit Castaldi (*ibid.*), supra « altare, non autem extra, ut quidam male faciunt, « super calicem pollices et indices tenens vino et aqua « abluit. » Bauldry s'exprime comme il suit (*ibid.*) « Celebrans aliquantulum procedit versus cornu epis- « tolæ, et super altare, non extra, quantum fieri potest, « super calicem pollices et indices tenens, vino et « aqua abluit. » Nous lisons dans Bisso (*ibid.*) « Cele- « brans accedit aliquantulum versus cornu epistolæ, « habens calicem... quem in cornu epistolæ sustinet « super altare, ubi... pollices et indices... abluit. » Le savant auteur enseigne que le Prêtre ne pose pas le calice sur l'autel, à moins que ce ne soit nécessaire pour que le servant puisse y atteindre (l. *c.* n. 23, § 14.) « Quando calicem porrigit sive pro purificatione, sive « pro ablutione digitorum, illum Celebrans sustineat « super altare aliquantulum elevatum, nisi qui Missæ « inservit esset ita exiguæ staturæ, ut ad illam altitudi- « nem pertingere non posset. » L'auteur donne ici comme exception ce qui d'après les autres est la règle, et l'exception qu'il donne est insuffisante. Merati s'exprime comme il suit (*ibid.*) « Celebrans... procedit in « cornu epistolæ, ubi elevatum tenens calicem intra « altare, sed extra corporale, pollices et indices abluit. » Cavalieri donne la même règle, ajoutant que le Prêtre peut présenter le calice en dehors de l'autel si le servant ne peut atteindre (*ibid.*) « Celebrans... procedit « ad cornu epistolæ, ubi elevatum tenens calicem, « extra corporale, sed intra altare, nisi minister sit « exiguæ staturæ, super os ejusdem calicis pollices et « indices abluit. » Carpo dit également (*ibid.*): « Se « infert ad cornu epistolæ, ibique hos (digitos) vino et « aqua a ministro infusis abluit. » Falise dit aussi (*ibid.*) que le Prêtre « va au côté de l'épître, et lave de vin et « d'eau les pouces et les index au-dessus du calice. »

Mgr de Conny enseigne de même qu'il « va du côté de « l'épître, » et qu'il « appuie le calice sur l'autel. » Cette doctrine est celle de Baldeschi (*ibid.* n. 157.) « Si porta al corno dell'epistola, per ricevere l'ablu- « zione, che prende, posando il calice sull'altare. » Mgr Martinucci s'exprime ainsi (*ibid.*) : Vadens in « cornu epistolæ accipiet ablutionem, sustinens cali- « cem intra mensam altaris, non extra. »

Nota 1°. Les auteurs, comme on le voit, ne disent pas généralement que le Prêtre doit poser le calice sur l'autel, Baldeschi et Mgr de Conny seuls le prescrivent ; mais il ne le défendent pas, et Falise seul permet d'une manière générale de le mettre en dehors de l'autel.

Nota 2°. D'après Janssens, le Prêtre devrait rester au milieu de l'autel (*ibid.* n. 92). « An Celebrans, « pro abluendis vino et aqua pollicibus et indicibus, « debeat a medio altaris versus cornu epistolæ rece- « dere ? Sic quidem tradit Merati, et aliqui practicant, « sed sine fundamento, ut videtur, nam nullibi rubrica « præscribit, nec ullum requirit decretum, nec ad id « ulla ratio aut necessitas urget. » L'auteur dit ailleurs (*ibid.* tit. XIV, n. 22) : « Recessus ille a medio altaris « nec in rubricis, nec in aliquo S. R. C. decreto, nec « ullo alio capite fundatur... Si tunc a medio altaris « foret recedendum, rubrica certissime præscripsisset. » De Herdt donne ce sentiment comme pouvant être soutenu (*ibid.*). La S. C. a été consultée sur ce point, et a répondu de se conformer à la rubrique suivant les différentes Messes. *Question.* « An pro abluendis « vino et aqua pollicibus et indicibus in secunda puri- « ficatione post communionem debeat Sacerdos e « medio altaris versus cornu epistolæ recedere ? » *Réponse.* « Serventur rubricæ pro diversitate Missæ. » Les auteurs ne sont pas tout-à-fait d'accord sur le sens de cette réponse. Mgr de Conny l'interprète ainsi :

Aux Messes ordinaires, le Prêtre va au coin de l'épître : cette règle est conforme à l'enseignement des auteurs, et l'on ne peut raisonnablement s'en écarter, comme le fait Janssens ; la restriction fait allusion au sentiment de Baldeschi et de Mgr Martinucci relatif à la Messe célébrée en présence du saint Sacrement exposé : le premier prescrit, et le second permet au Prêtre de demeurer au milieu de l'autel pour prendre l'ablution. « Presa la purificazione, dit Baldeschi (*ibid.* c. V, n. 7), « senza muoverzi dal suo posto stando piu che puo « verso il Sagramento. » Mgr Martinucci donne cette règle (*ibid.* c. XXI, n. 8) : « Ablutionis causa non est « necesse ut discedat de medio altaris, sed paulum « conversus ad ministrum, calicem ponet extra corpo- « rale in cornu epistolæ altaris, ablutionem accipiet « ac digitos exterget. » D'après Falise, il faudrait entendre ces paroles, *pro diversitate Missæ*, des Messes basses et des Messes solennelles. Pour celles-ci, comme le sous-diacre est tout près du Célébrant, celui-ci ne se dérangerait pas, de même qu'il demeure au milieu de l'autel pendant que le diacre et le Sous-diacre versent le vin et l'eau. De Herdt interprète cette réponse de manière à en tirer une conclusion contraire à celle que donne Mgr de Conny. D'après ce savant liturgiste, le Prêtre resterait au milieu de l'autel aux Messes ordinaires, et recevrait l'ablution au coin de l'épître devant le saint Sacrement exposé. Ce déplacement, dit-il, dont il n'est pas fait mention dans la rubrique du Missel, est indiqué dans le *Memoriale rituum* pour la Messe du jeudi saint, qui se termine avec les cérémonies prescrites à la Messe devant le saint Sacrement exposé. Il paraît difficile d'admettre, pour la Messe ordinaire, une pratique contraire à l'enseignement général des auteurs, pour la faire reposer sur un texte dont l'autorité n'est pas complète, et dans lequel on répète d'autres règles communes à toutes les Messes. Il est plus facile d'admettre que le décret

du 22 juillet 1848 aurait apporté une modification à la règle donnée dans le *Memoriale rituum*.

La quatrième partie de cette règle résulte de à la rubrique (*ibid.*). Après les mots « abluit pollices et indices, » il est dit : « quos abstergit purificatione, « interim dicens *Corpus tuum Domine quod sumpsi* : « ablutionem sumit. » Le texte n'exprime pas que le Prêtre revient au milieu de l'autel ; mais la suite de la rubrique le suppose évidemment.

Nota 1°. Les auteurs ne parlent pas, généralement de la quantité de vin et d'eau qui doit être versée dans le calice. De Herdt seul exprime le désir que cette quantité égale celle du vin de la purification (*ibid.*) « in eadem, quantum fieri potest, quantitate, ac in « prima purificatione. » Mais plusieurs recommandent au Prêtre de faire verser peu de vin et beaucoup d'eau. Ils en donnent deux raisons. La première et la moins forte est d'éviter de tacher le purificatoire, ce qui arriverait surtout si l'on se servait de vin rouge, dont l'usage est sujet à cet inconvénient. Une raison plus sérieuse est de faire disparaître la présence réelle dans le calice, comme il arrive, d'après le sentiment le plus commun, par le mélange d'une quantité d'eau suffisante. « Porrigit calicem ministro in cornu epistolæ, « dit Castaldi (*ibid.*), quo vinum infundente, quod « decet esse album, ne purificatoria tingantur. » Gavantus dit aussi (*ibid.*), « Aqua post vinum efficit « ne purificatorium maculas vini nimium contrahat. » Nous lisons dans Baldeschi (*ibid.* n. 127) : « E lodevole « pratica il prendere nell'ultima abluzione poco vino « ed aqua assai. » La seconde raison est donnée par S. Alphonse (l. VI, n. 229), d'après Busembaum et le cardinal de Lugo. « Etsi si modicum vini consecrati « misceatur perfecte cum alio liquore, ita ut non « maneat substantia vini, desinat ibi esse Christus : « non tamen desinit, si misceatur cum vino alio, saltem « ejusdem speciei. » Quand le Prêtre juge la quantité

suffisante, il fait signe au servant de cesser, soit en élevant un peu le calice comme la première fois, soit en élevant seulement les doigts. « Nec desistet (minister), « dit Merati, donec Sacerdos det signum desinendi. » Nous lisons dans de Herdt (*ibid.*) : « Sacerdotis est « hanc quantitatem determinare, et ministro indicare, « calicem aut pollicem parum elevando. » Mgr de Conny dit la même chose (*ibid.* p. 154). « Il a soin de « faire verser beaucoup plus d'eau que de vin, et « avertit le servant quand il faut que celui-ci cesse de « verser, en soulevant les mains avec le calice. »

Nota 2°. Les auteurs recommandent au Prêtre de se purifier les doigts en entier, et non pas seulement l'extrémité du pouce et de l'index de chaque main. La rubrique est expresse, comme le fait remarquer Baldeschi (*ibid.*), « Si avverta che la rubrica in questa « occorrenza dice *abluit pollices et indices*, non già « *extremitates pollicis et indicis*, e cio sul dubbio « fondato, che l'ostia siasi toccata con tutta l'estensione « di deste dita. » Mgr Martinucci dit aussi (*ibid.*) : « Monemus ad hanc ablutionem, quod non modo « extremos pollices et indices abluendi sunt, sed totus « etiam digitus. » Caron donne à cet égard la règle suivante (*Man. des cér. de la Messe basse*, n. 37). « Le Prêtre frotte l'un contre le pouce de chaque main « contre l'index opposé, en dedans, jusqu'à la naissance « des doigts. » Les auteurs ajoutent que si un autre doigt avait, par accident, touché la sainte Hostie, il faudrait aussi le présenter à l'ablution. « Si Celebrans, « dit Merati (*ibid.*), aliis digitis præter indices et pol- « lices tetigerit Hostiam consecratam, aut alia manus « parte, tunc digiti et pars illa caute abluenda esset, « et idcirco in hoc loco rubrica non dicit lavandas « digitorum extremitates, ut dicit ad *Lavabo* post offer- « torium. » Nous lisons dans Cavalieri (*ibid.*) : » Si « acciderit Celebrantem Hostiam consecratam tetigisse « aliis quoque digitis, aut alia manus parte, pars quoque

« et digiti, quibus Christi Corpus per accidens tetigerit, « sunt caute abluendi. » Carpo dit la même chose (*ibid.*) « Si forte alia pars manus sacram Hostiam teti- « gerit, illa quoque est abluenda, » De Herdt dit également (*ibid.*) : « Si cum aliis digitis aut alia manus « parte sacram Hostiam tetigerit, digiti illi aut pars « etiam ablui debent. » Baldeschi donne la même règle (*ibid.*) « Co pollici ed indici debbono altresi lavarsi « le altre dita quando avessero toccata l'ostia consa- « crata. » Enfin Mgr Martinucci (*ibid.*) : « Itemque si « quis alius digitus tetigerit (Hostiam), pari modo « lavandus. »

Nota 2°. Les auteurs font ici quelques observations relatives aux précautions que doit prendre le Prêtre pour éviter de laisser tomber des gouttes de vin ou d'eau sur le pied du calice, sur le corporal ou sur la nappe. Il commence par poser le calice entre le corporal et le purificatoire, tout près du purificatoire ; alors, tenant toujours le pouce et l'index de la main gauche au-dessus de la coupe, il prend entre le pouce et l'index de la droite le purificatoire près du milieu, et le porte sur le calice pour essuyer ses doigts. D'après plusieurs anciens auteurs, le Prêtre s'essuie les doigts avait de revenir au milieu de l'autel ; Bauldry paraît permettre, et Mgr Martinucci enseigne qu'il s'essuie les doigts en revenant ; Baldeschi fait revenir le Prêtre au milieu de l'autel avant de s'essuyer. « Curet autem, dit Gavantus, ne dum digitos purifica- « torio tergit, corporale commaculet, gutta cadente e « digitis. » Bauldry s'exprime comme il suit (*ibid.* n. 6). « Celebrans curet ne dum manus tergit, corporale aut « mappam altaris maculet cadente gutta. Ideo deponat « calicem statim post ablutionem digitorum extra cor- « porale prope purificatorium, et tunc illud accipiat, « eoque digitos abstergat. » Il dit ailleurs (*ibid.* n. 4) : « In medium reversus purificatorio digitos abstergens. » Bisso donne les règles suivantes (l. *d*, n. 129, § 4.)

« Advertat autem Celebrans ne corporale commaculet, « dum digitos abstergit, ideoque illis ablutis, ponat « calicem prope corporale, sed extra illud, et purifica- « torium prope calicem, et dum illud accipit ad exter- « gendos digitos, caute se gerat Celebrans, ne altaris « mappa deturpetur. » Le même auteur dit ailleurs (l. *s.* n. 20, § 73) : « Digitos purificatorio abstergit, « postea procedit ad medium altaris. » Merati dit la même chose (*ibid.* n. 21 et 22) : « Sacerdos, ut abs- « tergat apte digitos, revertitur quasi ad medium alta- « ris, tenens adhuc calicem prout habebat, quem ponet « prope corporale, sed extra illud, et purificatorium « prope calicem , tum excussis supra, et non juxta « calicem, pollicibus et indicibus, prius dexteram amovet « a calice... Abstersis digitis purificatorio, accedit ad me- « dium altaris, et non prius. « Cavalieri s'exprime comme il suit : (*ibid.*) « Post ablutionem, Celebrans, tenens « calicem ut prius, quasi ad altaris medium se consti- « tuit, et calicem inter purificatorium et corporale « deponit. Ibi excussis intra calicem digitis pollicibus « et indicibus, prius dexteram, deinde sinistram a « calice amovet... Dum a calice removet manus, caveat « Celebrans ne guttæ defluant super calicis pedem, « aut super tobaleam, unde cum sinistram dimovet, « statim ei purificatorium debet supponere. » Le savant rubriciste discute ensuite la question de savoir si le Prêtre peut revenir à l'autel en s'essuyant les doigts, et soutient la négative (*ibid.* n. 27.) « Num Celebrans « ad medium altaris accedere debeat antea vel post « digitorum abstersionem, inter se non conveniunt « rubricistæ : circa quam difficultatem nos... dicimus, « quod Celebrans non debet ad medium altaris se « constituere, nisi peracta digitorum abstersione. » Carpo dit également (*ibid.*) : « Calicem inter corporale « statuit ac purificatorium, dehinc advertens ne qua « gutta in corporale aut mappam decidat, excutit super « calicem indices et pollices, eosque purificatorio, quod

« dextera capit, abstergit... Digitis abstersis. redit ad « medium altaris. « Nous lisons dans de Herdt (*ibid.*): « Infusione vini et aquæ pollicibus et indicibus ita « ablutis, Sacerdos calicem collocat super altare extra « sed prope corporale in cornu epistolæ, et facie ad « calicem super altari positum versa, excutit indices « et pollices a guttis super calicem, eosque purifica- « torio abstergit, cavendo ne guttis corporale aut « mappam commaculet. ..... Abstersis digitis redit « ad medium altaris. » Baldeschi donne les mêmes régles, mais comme on l'a dit plus haut, il fait revenir le Prêtre au milieu de l'autel avant de s'essuyer les doigts (*ibid.* n. 118.) « Ricevuta entro il calice l'ablu- « zione, lo posa vicino al purificatojo. e preso lo stesso « purificatojo colla destra, lo mette nelle dita della « sinistra, che tuttora rimangono sul calice ; scuotendo « prima leggermente sopra il calice l'una e l'altra « mano, indi portandosi nel mezzo, si rasciuga le dita. » Mgr Martinucci dit aussi la même chose ; mais, comme on l'a également observé, il fait revenir le Prêtre au milieu en s'essuyant les doigts (*ibid.* n. 128.) « Ablu- « tione peracta, calicem deferet prope corporale, non « supra ipsum : purificatorium capiet indice et pollice « manus dexteræ, quam imponet pollici et indici « sinistræ, digitos prius super calicem leviter excutiens. « Purificatorio utraque manu sumpto, veniet ad me- « dium altare digitos purificatos extergens. »

Nota 4°. Parmi les auteurs qui défendent au Prêtre de revenir au milieu de l'autel avant d'avoir essuyé ses doigts, quelques uns font déposer le purificatoire pour le reprendre ensuite. Merati est de ce nombre (*ibid.*) « Digitis extersis, deponit purificatorium « extra corporale, sed prope calicem, et accedens ad « medium altaris junctis manibus... manu sinistra acci- « pit purificatorium. » Cavalieri dit exactement la même chose (*ibid.*) De Herdt donne aussi cette méthode en improuvant ceux qui font autrement (*ibid.*) « Abster-

« sis digitis, deponit purificatorium in locum solitum « juxta corporale (quidam in reditu ad medium altaris « illud minus recte sinistra retinent) et junctis ante « pectus manibus revertitur ad medium altaris, ubi... « sinistra accipit purificatorium. » Les autres auteurs n'en parlent pas. Il ne semble guère naturel de déposer le purificatoire pour le reprendre immédiatement, surtout si le Prêtre, pour le prendre, doit mettre la main gauche du côté de l'épître. On accorde tout en disant que le Prêtre doit commencer par s'essuyer les doigts n'une manière suffisante pour qu'aucune goutte ne puisse tomber sur l'autel, puis il peut revenir au milieu en achevant de s'essuyer.

La cinquième partie est encore la traduction de la rubrique (*ibid.*) « Interim dicens *Corpus tuum Domine* « *quod sumpsi.* »

Nota. Il y a ici une controverse entre les auteurs. Ce mot *interim*, se rapporte-t-il à toute la phrase, ou seulement au dernier membre? En d'autres termes, le Prêtre doit-il réciter cette prière en se purifiant les doigts, ou doit-il attendre, pour la commencer, le moment où il les essuie ? D'après une première opinion, le mot *interim* ne se rapporte qu'au dernier membre de la phrase, et le Prêtre doit attendre, pour commencer cette prière, le moment où il s'essuie les doigts. Telle paraît être l'opinion de Bauldry, qui, après avoir décrit ce qu'il fait auparavant, dit (*ibid.* n. 4) : « Purificatorio « digitos abstergens dicit *Corpus tuum Domine.* » Merati l'enseigne positivement (*ibid.*) « Dicta oratio « dicenda est dum digiti purificatorio absterguntur, « ut patet ex rubrica. » L'auteur cite Bisso à l'appui de cette interprétation; mais on ne peut guère s'appuyer sur l'autorité de ce savant rubriciste, dont le texte peut être interprété dans l'un et l'autre sens. Janssens dit aussi que cette prière doit se dire par le Prêtre au moment où il s'essuie les doigts (*ibid.* n. 94.) « Digitos « abstergit... interim secreto dicens *Corpus tuum*

« *Domine quod sumpsi.* » Cavalieri le dit positivement (*ibid.*) « Neque enim oratio hæc, *Corpus tuum Domine*, « dicenda est cum abluit, sed potius dum digitos puri- « ficatorio abstergit. » Carpo est encore plus explicite à cet endroit (*ibid.*) « Indices et pollices... vino et « aqua a ministro infusis abluit, nihil dicens... eosque... « abstergit ad hæc verba *Corpus tuum Domine.* » Falise est du même avis (*ibid.*), car il met la prière *Corpus tuum* vis à vis de l'endroit où il prescrit au Prêtre de s'essuyer les doigts. Mais le sentiment contraire est celui de plusieurs auteurs modernes d'un grand poids, et il est appuyé sur de très fortes raisons. « Sub ablutione et abstersione digitorum dicens *Corpus* « *tuum,* dit de Herdt (*ibid.*) Tel est, dit le savant auteur, le sens de la rubrique générale, et si l'on en demande une explication, on la trouve dans la rubrique du canon de la Messe. Après la purification, il est dit : « Deinde prosequitur *Corpus tuum*... Abluit digitos, « extergit. » Mgr de Conny enseigne positivement que le Prêtre « récite *Corpus tuum* tandis que le servant « verse du vin et de l'eau sur ses doigts. » Baldeschi dit aussi (*ibid.*) : « Si porta al corno dell'epistola, per « ricevere l'abluzione, che prende... e dicendo *Corpus* « *tuum Domine.* » Mgr Martinucci dit la même chose (*ibid.*) « Accipiet ablutionem... interea dicet orationem « *Corpus tuum Domine.* » Cette interprétation est donnée par la S. C. des rites dans l'instruction qu'elle a publiée sur l'usage de deux calices par le Prêtre qui célèbre deux Messes le même jour : « Subinde admoto aquæ « vasculo digitos lavet, dicens *Corpus tuum*, et « abstergat. » (Décret du 11 mars 1858, n° 5261.) Le P. Schober, pesant toutes ces raisons, discute cette question dans une note et conclut ainsi (*ibid.* c. X, note 32 : « Ex quibus patet in supradicta rubrica verba « *quos abstergit* esse tantum membrum interjectum, « et to *interim* ad ablutionem digitorum referendum « esse. »

La sixième partie, pour ce qui concerne le retour au milieu de l'autel, se conclut de ce qui est dit ci-dessus, troisième et quatrième parties ; pour l'ablution à prendre, elle est renfermée dans la rubrique (*ibid.*) « ablutionem sumit. »

La septième partie résulte de la lettre de S. Pie V à l'Archevêque de Tarragone citée à propos de la quatrième partie de la règle precédente, et des auteurs qui l'ont commentée.

La huitième partie est appuyée sur l'enseignement des auteurs. « Purificatorium sinistra calici supponens, « dit Castaldi (*ibid.*), ablutionem sumit. » Bisso dit également (l. *d.* n. 149, § 5) : « Supponens purifica- « torium calici... ablutionem sumit. » Merati donne la même règle (*ibid.*) « Supponens purificatorium, « quod tenet manu sinistra, calici, sumit ablutionem. » Janssens dit la même chose (*ibid.* n. 94.) « Dextra acci- « pit per nodum calicem, et eodem purificatorium, « quod capit sinistra, supponens, ablutionem sumit. » Cavalieri s'exprime de la même manière (*ibid.*) « sinistra accipit purificatorium, dextera calicem per « nodum, cui purificatorium supponens, ablutionem « sumit. » Carpo dit aussi (*ibid.*) « Sinistra purifica- « torium mento supponens, ablutionem haurit. » Falise (*ibid.*) : « Il porte le purificatoire sous le menton, et « boit l'ablution du calice. » De Herdt (*ibid.*) : « Puri- « ficatorium sinistra corpori applicata, apponit infra « mentum, et ablutionem sumit... per eamdem partem « calicis, per quam sacer Sanguis sumptus est. » Mgr de Conny (*ibid.*) : « Retenant le purificatoire de sa « main gauche et l'élevant au-dessous de sa bouche, « il prend de la main droite le calice par le nœud, et « boit l'ablution. » Baldeschi (*ibid.* n. 119) : « Prende « il calice colla destra, e tenendosi sotto il mento il « purificatojo, come innanzi vi teneva la patena, sume « il tal modo l'abluzione. » Mgr Martinucci (*ibid.* n. « 129) : » Purificatorium mento supponet sinistra eodem «

« modo quo antea patenam, et sumet ablutionem. »

Nota 1°. Les auteurs, comme on le voit, n'indiquent pas d'une manière positive comment le Prêtre tient le purificatoire de la main gauche. La pratique la plus commode semble consister à le mettre plié en deux sur les trois doigts du milieu, en retenant entre le doigt annulaire et le petit doigt la partie où est le pli, et la partie où sont les extrémités entre le pouce et l'index. Si on veut l'ouvrir pour s'essuyer les lèvres, comme il est dit ci-après, on tourne vers le dedans de la main la partie où l'extrémité qui se trouve dans la longueur est en dessus.

Nota 2°. D'après Bisso et Merati, le Prêtre doit prendre l'ablution en une seule fois ; Cavalieri permet de la prendre en deux fois, Janssens et de Herdt disent en trois fois au plus. Ce dernier observe qu'il y a lieu de tourner un peu le calice comme à la purification. « Unico haustu ablutionem sumit, dit Bisso « (*ibid.* § 5.) Merati dit la même chose (*ibid.*) « sumit « ablutionem unico haustu. » Nous lisons dans Cavalieri (*ibid.*) : « Ablutionem sumit, advertendo ne plus- « quam bis calicem admoveat ad lambendum. » Janssens dit (*ibid.*) : « Ablutionem sumit unico, vel duplici, vel « ad summum triplici haustu. » De Herdt donne les détails suivants (*ibid.*) « Sinistra cum purificatorio « super altare extra corporale deposita, dextra calicem « accipit, et purificationem intra calicem ita circumagit, « ut guttæ intra calicem dispersæ, quantum fieri « potest in fundo uniantur, deinde... ablutionem sumit « unico, aut ad summum triplici haustu. »

Troisième règle. Après avoir pris l'ablution, le Prêtre s'essuie les lèvres, et purifie le calice avec le purificatoire. Il étend ensuite le purificatoire sur le calice et met dessus d'abord la patène, puis la pale ; il plie ensuite le corporal, le met dans la bourse, couvre le calice du voile, met la bourse dessus, et

met le calice au milieu de l'autel, comme au commencement de la Messe.

Cette règle est la traduction de la rubrique (*ibid.*) « Ablutionem sumit, et extergit os et calicem purifi- « catorio ; quo facto, purificatorium extendit super « calicem, et desuper patenam, ac super patenam « parvam pallam ; et plicato corporali, quod reponit « in bursam, desuper ponit, et collocat in medio altaris, « ut in principio Missæ. »

Nota 1°. Les auteurs généralement, ne disent pas comment le Prêtre tient le purificatoire pour s'essuyer les lèvres. Carpo et de Herdt disent seulement qu'il le tient de la main droite : « Sibi dextera extremo purifi- « catorii limbo detergit os, » dit Carpo (*ibid.*) ; et de Herdt (*ibid.*) : « Dextra cum purificatorio seu ejusdem « extremitate abstergit os suum. » D'après M. Hazé, le Prêtre le tiendrait des deux mains (*ibid.* art. XIV, n. 5.) « Celebrans tenens hinc et inde purificatorium « utraque manu, eo labia sua abstergit. « Caron donne implicitement la même règle, en prescrivant d'ouvrir le purificatoire pour s'essuyer les lèvres (*ibid.* n. 87.)

Nota 2°. Quant à la manière de purifier le calice, les auteurs ne donnent pas de grands détails. Cavalieri dit seulement (*ibid.*) : « Calicem purificatorio diligenter « abstergit leviter calicis ori circumducendo purifica- « torium usque ad fundum. « Nous lisons dans Carpo (*ibid.*) : « Purificatorium super calicem extendit, quem « sinistra ad nodum tenens parum elevatum et incli- « natum, medium purificatorii dextera premit ad imum « usque, ac pollice alterutram illius partem retinet « extra cuppam, sicque illud bis terve circumducens, « totum calicem pertergit. » De Herdt, suivi par M. Bouvry, donne de plus grands détails sur la manière de faire (*ibid.*) « In eo extergendo attendendum est, ut « perfecte quidem exsiccetur, sed ut quam minus fieri « potest fricetur, ne calicis deauratio patiatur. Fieri « potest : 1° statim abstergendo partem exteriorem,

« qua sumpta est ablutio, ita ut nulla alia pars exterior « fricetur ; 2° digitis aliquantulum premendo purifica- « torium super fundum cuppæ ; 3° Sic ablata majori « parte relictæ ablutionis, aliam partem purificatorii, « quæ nondum est madefacta, semel aut iterum circum- « agendo super fundum et parietes, ut calix totaliter « extergatur. » Toutes ces observations sont fort utiles ; mais elles doivent, ce semble, être complétées et précisées. D'abord, le Prêtre fera bien de prendre le purificatoire plié en deux dans sa longueur. et s'il tient le purificatoire arrêté par le petit doigt de la main gauche, comme il est dit ci-dessus nota 1°, et s'il l'a ouvert pour s'essuyer les lèvres, il n'a qu'à le renverser sur le calice en mettant en arrière la partie qui était arrêtée par le pouce. Il prend alors le calice de la main gauche, non pas par le nœud, mais par le bas de la coupe en la prenant entre le doigt du milieu et l'annulaire : de cette façon, il ne s'expose pas à forcer la tige, où se trouvent, dans certains calices, des parties faibles. Il essuie les parois intérieures tout autour en appuyant légèrement les doigts, puis il frotte un peu le fond avec l'extrémité des doigts, d'abord une première fois avec un côté du purificatoire, puis une seconde avec l'autre côté, après quoi il s'assure qu'il ne reste aucune humidité dans le calice.

Nota 3°. Les auteurs ne sont pas unanimes au sujet de la partie de l'autel où le Prêtre pose le calice après l'avoir purifié. D'après Bauldry, il le place du côté de l'épître, pour pouvoir plus facilement prendre la bourse, pourvu toutefois que le Missel ne soit pas encore porté au côté de l'évangile (*ibid.* n. 6.) « Ablutione « autem sumpta, calicem collocet versus cornu epis- « tolæ, ut commodius bursam accipiat. quæ est in « cornu evangelii, si modo liber Missalis nondum « delatus sit ad cornu epistolæ. » Bisso dit la même chose, ajoutant que le Prêtre met le calice au côté de l'évangile, si le Missel n'y est plus (l. *c.* n. 23, § 15.)

« Calicem purificatorio extergit, ac mox illum accom-
« modat, hoc modo, videlicet, calicem ponit versus
« cornu epistolæ... idque, ut Celebrans possit commo-
« dius accipere bursam, quæ est in cornu evangelii :
« si tamen cornu epistolæ esset a Missali impeditum,
« poterit calix accommodandus poni versus cornu
« evangelii. » Merati, suivi par Janssens et Cavalieri, enseigne que le Prêtre pose le calice sur le corporal, vraisemblablement au milieu (*ibid.*) « Post ablutionem « deponit calicem super corporale. » Carpo, Falise et Mgr de Conny donnent la même règle. Baldeschi le fait placer en dehors du corporal du côté de l évangile (*ibid.* n. 121.) « Collocato lo stesso calice colla sinistra « fuori del corporale verso la parte dell'evangelio. » Mgr Martinucci dit aussi (*ibid.* n. 130) : « Calicem « extra corporale versus cornu evangelii deponet. » Le P. Schober dit la même chose (*ibid.* n. 15.) « Posito « deinde extra corporale a parte evangelii calici pate-« nam... superimponat. » On voit, par ces citations, que le Prêtre peut, à volonté, placer le calice soit au milieu du corporal, soit du côté de l'épitre, soit du côté de l'évangile. En le plaçant au milieu du corporal, il n'a pas à se tourner pour y placer le purificatoire, la patène et la pale, de sorte que cette pratique semble plus avantageuse.

Nota 4°. Carpo enseigne que le Prêtre, après avoir placé le purificatoire sur le calice, prend la patène de la main gauche et la pale de la droite, pour les remettre l'une après l'autre sur le calice couvert du purificatoire (*ibid.*): « eique sinistra patenam, simulque « patenæ dextera pallam superimponit. » Cette méthode est aussi indiquée par de Herdt (*ibid.*) « Super « illud ponit... tum sinistra patenam et dextra pallam. » Les autres auteurs disent seulement que le Prêtre met d'abord la patène, puis la pale sur le calice. En les prenant successivement de la main droite pour les poser sur le calice, en s'aidant ou non de la main

gauche pour les y mettre. on ne semble pas avoir hâte d'en finir, comme il pourrait arriver en se servant des deux mains, suivant l'indication de ces deux auteurs.

Nota 5°. Si le Prêtre a déposé le calice sur le corporal, il le met alors de côté, et d'après ce qui est dit plus haut, il peut le placer à volonté du côté de l'épître ou du côté de l'évangile. Il replie alors le corporal, prend la bourse, soit de la main gauche pour ne pas tourner le corps et se conformer à la règle donnée t. XLIV. p. 380, ou bien de la main droite s'il n'est pas facile de faire autrement, la pose devant lui, l'ouvre de la main gauche et y met le corporal de la droite. Il couvre ensuite le calice du voile, met la bourse dessus, et remet le calice au milieu de l'autel. Il faut observer ici que les choses doivent se faire dans cet ordre, et l'on intervertit l'ordre indiqué par la rubrique si l'on remet le calice au milieu de l'autel avant de l'avoir couvert du voile, comme le font quelques-uns. On doit remarquer encore que pour remettre le calice au milieu de l'autel, le Prêtre le prend de la main gauche par le nœud et met la main droite sur la bourse : « Manu sinistra subtus velum posita, dit Merati (*ibid.*), « accipiat calicem per nodum ; dextera vero extensis « digitis et unitis, posita super bursam. » Cavalieri dit également (*ibid.*) : « Manu sinistra subtus velum, « calicis nodum deprehendente, dextera vero extensis « digitis super bursam posita. » Carpo donne la même règle : « Capiens calicem ad nodum sinistra, dexteram « super bursam extendens. » Le P. Schober dit aussi (*ibid.*) : « Tunc sinistra calicem ad nodum sub velo « accipiat, eumque dextra super bursam posita in « medio altaris deponat. »

Nota 6°. Ainsi qu'il a été dit t. XLVIII, p. 438, il est d'usage, en certaines églises, de se servir d'une petite cuiller pour verser l'eau. Les auteurs qui en parlent la font mettre alors sur le purificatoire, au-dessous de la pale.

§ 2. *De la communion des fidèles.*

En règle générale, il convient de distribuer la sainte communion pendant la Messe, suivant cette rubrique du Rituel : « Communio autem populi intra Missam « statim post communionem Sacerdotis celebrantis fieri « debet, nisi quandoque ex rationabili causa post Missam « sit facienda, cum orationes quæ in Missa post commu- « nionem dicuntur non solum ad Sacerdotem, sed etiam « ad alios communicantes spectent. »

Les règles à suivre pour distribuer la sainte communion sont suffisamment exprimées dans la rubrique pour n'avoir pas besoin de commentaire. Cependant, il est bon de résumer ici les précautions indiquées par les auteurs pour bien distribuer la sainte communion et éviter tout accident. 1° Le Prêtre doit tenir très solidement le ciboire dans la main gauche, afin qu'un choc ne puisse pas le faire vaciller. 2° Il doit distribuer la sainte communion sans lenteur, mais aussi gravement que le requiert la sainteté du ministère qu'il remplit, et il faut surtout éviter la précipitation lorsque le ciboire est plein. 3° Il tient les yeux modestement arrêtés sur les saintes Hosties. 4° Il prendra garde de donner deux Hosties à la même personne. 5° Il faut éviter de toucher les lèvres de la personne qui reçoit la sainte communion, ou son visage, soit avec les doigts, soit avec la sainte Hostie ; mais en la mettant sur la langue, on replie les doigts et on la presse légèrement avec l'extrémité du pouce, que l'on retire aussitôt. 6° Le Prêtre a soin de ne pas humecter ses doigts en touchant la langue des communiants. 7° Il est bon, surtout en été, de ne pas donner au premier communiant l'Hostie qu'on a tenue en disant *Domine non sum dignus*, qui peut, à cause de la sueur, adhérer aux doigts du Prêtre. 8° Quelques auteurs ont parlé de l'usage de tenir un purificatoire dans la main gauche,

avec le pied du ciboire, pour s'essuyer les doigts au besoin. Les meilleurs auteurs ne paraissent pas favoriser cette pratique ; Merati cependant le permet (*ibid.* n. 26.) « Non sunt approbandi illi qui, accipientes cum pyxide « etiam purificatorium, sæpius abstergunt in eo duos « digitos, quibus utuntur in porrigendis sacris parti- « culis : quia adest periculum quod aliquod fragmentum « in terram decidat, et hoc præsertim contingere potest « quando est magna copia communicantium. Quapropter « quando prædicti digiti Sacerdotis sunt saliva commu- « nicantium humefacti, docet Claudius La Croix, quod « in tali casu Sacerdos debet diligenter revidere suos « digitos ; et si deprehendat aliquod iis adhærere frag- « mentum, tunc eos fricando, reponat in pyxidem « dictum fragmentum, et deinde abstergat eosdem « digitos purificatorio quod in manu sinistra tenet ad « hunc finem ; verum purificatorio non utatur, quod « adhibet pro Missæ celebratione : quia non decet « abstergere digitos saliva humefactos cum eodem « purificatorio quo abstergitur calix, ut optime adver- « tunt Quarti et Diana ; qui tamen, ne nova introducatur « rubrica deferendi tale purificatorium, suadent Sacer- « dotem ad adhibendam omnem cautelam, ne humectet « digitos in porrigendis particulis ori communicantium. « Verum quia difficile est hoc inconveniens evitare, « ideo absque ullo scrupulo introducendi novam rubri- « cam, in sententia sum illorum qui tale purificatorium « adhibendum esse approbant. » Si le Prêtre porte ainsi un purificatoire, dit de Herdt, il le tient entre l'index et le doigt du milieu, et le laisse pendre sur les autres doigts (*ibid.* n. 272.) « Sumit inter indicem et « medium digitum sinistræ manus, ita ut super tres « ultimos digitos ab utraque parte pendeat. » 9° Quant à l'usage de tenir la patène, il n'est mentionné nulle part, et n'a pas été approuvé par la S. C. des rites, comme on peut le voir par deux réponses du 12 août 1854. Elles n'ont pas été insérées dans la collection

générale, mais elles se rapportent à tout l'ensemble des règles liturgiques : l'usage de la patène n'est pas indiqué dans les rubriques, et si l'on donne la sainte communion en dehors de la Messe, elle n'est pas à l'autel. Ces deux réponses, qui en suivent une autre, relative à la communion aux Messes solennelles, dans lesquelles le diacre tient la patène, sont les suivantes. *Questions*. 21. « Ad præcavendam sacrorum fragmen-« torum perditionem, potestne Sacerdos, sacram « communionem, sive intra, Missam sive extra Missam « administrans, tenere patenam inter digitos manus « sinistræ, quæ sacram pyxidem gestat, ut eam sic « mento cemmunicantium supponat, quamvis rubrica « sileat de hoc ritu? 22. Quatenus autem suppositio « patenæ, de qua in duobus dubiis præcedentibus « agitur, non liceat, quæritur quodnam medium adhi-« beri debeat ut præcaventur sanctorum fragmentorum « disperditio, dum sacra communio administratur? » *Réponses*. « Ad 21. Negative. Ad 22. Quoad commu-« nionem solemnem provisum in 20. Quoad alias, « curam et solertiam Sacerdotis supplere debere. »

Lorsque le Prêtre a distribué la sainte communion avec des Hosties qui ont été déposées sur le corporal, il purifie le corporal après avoir donné la sainte communion, et met les parcelles dans le calice. Telle est la lettre de la rubrique. Il semble résulter de là qu'il n'y a pas alors à purifier le corporal avant la communion sous l'espèce du vin : comment, en effet, purifier le corporal lorsqu'il y a dessus des Hosties consacrées? Mgr Martinucci suppose qu'on le fait néanmoins. Il faut observer aussi que certains Prêtres font verser alors la purification avant de mettre les parcelles dans le calice. Ceci est prudent, car on évite le danger de voir les parcelles s'attacher aux parois. Les deux pratiques dont il s'agit ici ne semblent pas en contradiction avec la rubrique du Missel (*ibid.* n. 6.) « Si particulæ positæ erant super corporale, extergit

« illud cum patena, et si quæ in eo fuerint fragmenta, « in calicem immitit. Deinde dicit secreto *Quod ore* « *sumpsimus.* »

§ 3. *Règles à observer si le saint Sacrement demeure sur l'autel jusqu'à la fin de la Messe.*

La rubrique n° 7, relative à ce point, prescrit d'observer alors ce qui est indiqué pour le jeudi saint, c'est-à-dire qu'on observe les règles indiquées pour le cas où le saint Sacrement est exposé.

§ 4. *De l'antienne de la communion et des dernières oraisons.*

La rubrique relative à l'antienne de la communion n'a besoin d'aucun commentaire.

Après l'antienne de la communion, le Prêtre dit les dernières oraisons. Il observe les règles suivantes.

Première règle. Le Prêtre se conforme, pour les dernières oraisons, à tout ce qui est indiqué pour les premières.

Cette règle repose sur la rubrique du Missel (*ibid.* tit. XI, n. 1.) « Dicit orationes post communionem, « eisdem modo, numero et ordine, ut supra dictæ sunt « collectæ. »

Deuxième règle. Après la conclusion de la dernière oraison, le Prêtre ferme le livre. 2° Il le ferme de manière que la tranche soit tournée vers le milieu de l'autel. 3° Si l'évangile de saint Jean doit être remplacé par un autre évangile, le Prêtre laisse le livre ouvert.

La première partie de cette règle repose sur la même rubrique (*ibid.*) « Quibus finitis, claudit librum. »

Nota 1°. Il faut rappeler ici ce qui a été observé t. XLIII, p. 261, et t. XLVII, p, 160 : le Prêtre doit tenir les mains jointes jusqu'à la fin de la conclusion

de la dernière oraison, et c'est alors seulement qu'il ferme le livre, comme la rubrique l'exprime positivement. Les auteurs font remarquer cette règle et insistent sur son observation. « Non tamen claudendus est liber, « dit Vinitor (part. II tit. II, n. 1), nisi finita conclu- « sione ultimæ orationis : hinc errant qui, indecore « properantes, librum claudunt ante finem conclusionis, « eamque accedendo ad medium altaris absolvunt. » Merati insiste sur cette règle (*ibid.* tit. XI, n. 2.) « Et « quidem post conclusionem orationis omnino comple- « tam... Hinc errant illi qui properantes librum claudunt « indecore ante finem orationis, aut etiam ante finem « conclusionis, eamque memoriter recitando absolvunt « in via, quasi ex impatientia finis, dum pergunt ad « medium altaris. » Janssens n'en recommande pas l'exécution avec moins d'instance (*ibid.* tit. XI, n. 6.) « Caveat igitur Sacerdos ne abusive, ut nonnulli « brevitatis causa faciunt, librum claudat indecore « ante finem orationis, neve etiam finem conclusionis, « eam memoriter recitando, absolvat in via, quasi ex « impatientia finis, dum pergit ad medium altaris : « maneat itaque Celebrans junctis manibus donec « Minister dixerit *Amen*, et tunc claudat librum. » Cavalieri dit également (*ibid.* n. 9) : « Claudit autem « absoluta ex toto conclusione. » Carpo donne la même règle (*ibid.* n. 54.) « Hisce (orationibus) cum conclu- « sionibus suis expletis, claudit Missale. » De Herdt fait la même recommandation (*ibid.* n. 288.) « Oratio- « nibus cum suis conclusionibus integre recitatis, et « non ante, Sacerdos claudit librum. » Nous lisons aussi dans Baldeschi (*ibid.* n. 123) : « Finite le orazioni « e la loro conclusione, chiude il Messale. » Et dans Mgr Martinucci (*ibid.* n. 135) : « Oratione, sive oratio- « nibus cum sua conclusione recitatis, Missale dextera « claudet. »

La deuxième partie résulte de l'enseignement des rubricistes. « Claudit librum manu dextra, dit Gavantus

« (*ibid.* l. *f.*), ita ut pars libri clausa calicem respiciat. » Nous lisons dans Bauldry (*ibid.*) : « Claudit dextera « librum, ita ut pars illius clausa calicem respiciat. » Lohner dit aussi (*ibid.* n. 5.) ; « Quando claudendus « est liber, facit id dextra manu, ut pars clausa calicem respiciat. » Bisso dit la même chose (l. *l.* n. 86.) « Librum « claudit Celebrans manu dextera, ita ut pars quæ ape- « ritur medium altaris respiciat. » Merati donne la même règle (*ibid.* n. 2) « Ita claudit librum, ut pars « foliorum medium altaris respiciat, et per consequens « partem evangelii, non autem epistolæ. » Cavalieri se sert des mêmes termes que Merati (*ibid.*) Nous lisons dans Carpo (*ibid.*) : « Ita claudit Missale, ut pars quæ « aperitur semper obversa jaceat ad cornu evangelii. » Et dans Falise (*ibid.*) : « Il ferme le livre, tournant la « tranche du côté de l'autel. » Mgr de Conny dit aussi (*ibid.*) : « Il ferme le livre de façon que la tranche soit « tournée du côté du calice. » Le P. Schober donne la même règle (*ibid.* c. XIII, n. 3) : « Claudit Missale... ita « ut apertura clausa calicem respiciat. » Baldeschi fait la même recommandation (*ibid.* n. 123.) « Chiude « il Messale... in modo l'apertura del libro sia voltata « verso il mezzo dell'altare. » Mgr Martinucci observe aussi que le Missel doit être fermé de cette manière (*ibid.* n, 135.) « Missale dextera claudet, advertens ut « libri apertura spectet ad medium altaris. »

Nota 1°. Cette règle, comme nous le voyons, est appuyée sur de nombreuses autorités. Quelques auteurs cependant ont semblé prétendre qu'on tournait le Missel dans le sens opposé. Disons tout d'abord qu'on pourrait interpréter en ce sens les paroles de Gavantus et de Bauldry, « ita ut pars clausa calicem respiciat. » On pourrait absolument entendre par *pars clausa* le dos du livre, quoiqu'il soit naturel de comprendre par là la partie que le Prêtre vient de fermer, d'autant mieux que ces paroles sont précédées de celles-ci : « Claudit « dextera manu. » Lohner, qui donne la même règle

dit ailleurs (part. VI, tit. XI, n. 1, l. 2) : « Com-
« munis tamen praxis est, ut quo commodius a mi-
« nistro accipi possit (Missale) ut tergum libri calicem
« respiciat. » Nous ne voyons pas de raison plus forte pour appuyer les reflexions de Janssens. Cet auteur observe d'abord que la rubrique ne prescrit rien à cet égard, il ajoute que s'il y a des fermoirs tournés à la droite du livre, comme il est d'usage en Belgique, il sera plus commode de le fermer de manière que la tranche soit tournée en sens inverse. « Quærit hic
« juvenis, dit-il (*ibid.* n. 7, 8 et 9,) quomodo liber,
« dum clausus est, sit in cussino aut pulpito ponendus?
« Gavantus et Merati Itali, ubi dicuntur seræ poni ad
« lævam libri, volunt Missale clausum in fine Missæ
« sic in cornu epistolæ esse ponendum, ut pars ante-
« rior libri, in qua sunt seræ (alii e contra volunt ut
« pars posterior, seu dorsum libri) calicem respiciat.
« Sed cum nec in rubricis, nec in ullo S. R. C. decreto,
« nec aliunde quidquam circa hoc punctum sit deter-
« minatum, nec in uno nec in altero modo illum, vel
« minimum lateat mysterium, unusquisque in usu suæ
« eclesiæ licite abundare potest. Interim tamen notan-
« dum, quod, dum dorsum libri calicem respicit, liber
« facilius in Belgio, ubi seræ ponantur ad ejus dextram,
« aperiri possit. » Il y a, dans ce texte de Janssens, plusieurs points qui semblent un peu étranges. D'abord, on ne voit pas la raison pour laquelle il suppose ici, comme il le fait ailleurs, un embarras qui surgit dans l'esprit d'un jeune Prêtre. De plus, il signale des autorités pour appuyer la pratique de tourner le livre avec la tranche en dehors : nous ne connaissons à cet égard que ce que nous venons de dire ; on peut invoquer Bauldry en forçant son texte, et Lohner en expliquant ce qu'il dit part. II par ce qu'il dit part VI, quoiqu'il soit plus naturel de l'expliquer autrement. Enfin, il donne une raison qui n'en est pas une, la position des fermoirs : il faut alors prescrire au Prêtre de les fermer

à l'autel, et si on le lui prescrivait, il faudrait alors dire tout au plus que les fermoirs ne sont pas disposés comme ils devraient l'être, ou que le Prêtre doit s'arranger autrement pour les fermer. Nous ne connaissons aucun auteur, même ayant écrit en Belgique, qui soit de l'avis de Janssens. Falise, M. Bouvry et M. Hazé font tourner le Missel avec la tranche en dedans : de Herdt seul ne dit pas de quel côté il doit être tourné.

Nota 2°. Les auteurs, comme on le voit, enseignent que le Prêtre se sert de la main droite. Il n'est pas dit cependant qu'il ne doive pas s'aider de la main gauche, qui doit aussi être posée quelque part, et naturellement sur le livre. Le mieux, ce semble, est de prendre le Missel des deux mains, de le fermer en amenant la tranche devant soi, et de la poser ensuite sur le pupître avec la main droite en retirant en même temps la main gauche. De cette manière on évite de faire du bruit en le fermant.

La troisième partie repose également sur l'enseignement des rubricistes. « Si tamen, dit Bauldry (*ibid.*), « aliud evangelium sit legendum, librum apertum relin- « quit. » Bisso dit la même chose (*ibid.*) « Quod si in « fine Missæ peculiare aliquod evangelium legendum « esset, tunc Celebrans librum relinquit apertum. » Janssens, après avoir dit que le Prêtre ferme le livre, ajoute (*ibid.* n° 2) : « Nisi apertus foret relinquendus « ob aliud evangelium ab illo S. Joannis distinctum, « quod esset in fine Missæ legendus. » Carpo donne la même règle (*ibid.*) « Claudit Missale... nisi illud « apertum oporteat relinqui ad alterius evangelii lec- « tionem. » De Herdt dit également (*ibid.*) : « Sacerdos « claudit librum, nisi apertus sit relinquendus ad « legendum aliud evangelium. » Mgr de Conny dit la même chose (*ibid.*). Après avoir dit que le Prêtre ferme le livre, le P. Schober ajoute (*ibid.*) : « Nisi in « fine evangelium particulare dicendum sit ; » et Bal-

deschi (*ibid.*) « Se non abbia a dire altro evangelo. » Mgr Martinucci fait la même observation (*ibid.* n. 136.) « Si aliud evangelium in Missali erit legendum, relin- « quet illud apertum. »

Troisième règle. Dans les féries du carême, depuis le mercredi des cendres jusqu'au mercredi de la semaine sainte, le Prêtre, ayant récité les oraisons avec leurs conclusions ordininaires, et avant de dire *Dominus vobiscum*, reste encore à la même place près du livre, et inclinant la tête, dit : *Oremus*, *Humiliate capita vestra Deo* ; puis il dit l'oraison sur le peuple, les mains étendues.

Cette règle se trouve textuellement dans la rubrique du Missel (*ibid.* n. 2.) « In quadragesima autem, a feria « quarta cinerum usque ad feriam quartam majoris « hebdomadæ, in feriali officio, postquam Celebrans « dixit orationes post communionem cum suis solutis « conclusionibus, antequam dicat *Dominus vobiscum*, « stans in eodem loco ante librum, dicit *Oremus*, *Hu-* « *miliate capita vestra Deo*, caput inclinans, et extensis « manibus subjungit eadem voce orationem super « populum ibidem positam. »

Nota. En disant ces paroles, *Oremus*, *Humiliate capita vestra Deo*, le Prêtre, comme on le voit, doit incliner la tête. Mais cette inclination doit-elle se faire vers la croix ou vers le livre ? D'après ce qui a été dit t. XXIV, p. 153, elle doit se faire vers la croix. La question a été posée à la S. C. des rites en ces termes : « Utrum in oratione super populum, ad verba *Humi-* « *liate capita vestra Deo*, Sacerdos debeat inclinare se « versus librum, vel versus crucem ? Et il a été répondu : « Servetur particuliaris rubrica feriæ quartæ cinerum « nihil præscribentis. » Cette décision, insérée dans la deuxième édition de la collection générale au n° 4558, q. 7, a été supprimée dans la troisième édition, où elle aurait du se trouver au n° 4727. La raison de cette suppression est facile à comprendre. L'inclination, il

est vrai, n'est pas mentionnée dans la rubrique du mercredi des cendres ; mais nous lisons dans la rubrique générale : « Dicit *Oremus, Humiliate capita ves-* « *tra Deo,* caput inclinans. » Cette inclination se rapporte naturellement à toutes les paroles citées, et on ne peut supposer qu'après avoir dit *Oremus* et s'être incliné vers la croix, la Prêtre se retourne vers le livre pour dire *Humiliate capita vestra Deo :* ce serait contraire non-seulement au principe énoncé t. XXIV, p. 153, mais au sens même du texte. « Dicit, « dit Bisso (l. *s*, n 20, § 77), extendens ac jungens « manus, *Oremus*, *Humiliate capita vestra Deo*, caput « eodem tempore semel tantum cruci inclinans. » Merati dit exactement la même chose (*ibid.* tit. XI, n. VII). Janssens dit également (*ibid.* tit. XI, n. 19) : « Dicit *Oremus*, *Humiliate capita vestra Deo*, « eodem tempore manus extendens, et illico jungens, « ac una caput aliquantulum cum corpore versus cru- « cem semel tantum inclinans inclinatione infimarum « maxima. » Mgr Martinucci prescrit l'inclination vers le livre (*ibid.* c. XX, n. 3) « Aperiet manus et junget dicens « *Oremus* eodem modo ac supra, stabit junctis manibus, « et capite inclinato versus librum dicet *Humiliate capita* « *vestra Deo.* » Il résulte de là qu'il faut abandonner ici Carpo et Falise qui, en se basant sur le décret cité plus haut, prescrivent au Prêtre de se redresser en prononçant ces dernières paroles.

§ 5. *De la prière* Placeat *et de la bénédiction.*

Après avoir récité les dernières oraisons, dit *Dominus vobiscum* et *Ite Missa* est, le Prêtre dit la prière *Placeat.* Ainsi qu'on l'a montré t. XXIII, p. 260, les auteurs ne sont pas d'accord sur la nature de l'inclination à faire pendant cette prière : suivant les uns, c'est une inclination médiocre, et suivant les autres, une inclination profonde de la tête.

Le Prêtre donne ensuite la bénédiction. Après avoir baisé l'autel, il n'a point à joindre les mains, suivant ce qui est dit t. XLIX, p. 189 et 190, et pour donner la bénédiction, il se conforme aux règles données t. XLV, p. 471.

§ 6. *De l'évangile de saint Jean.*

Le Prêtre dit enfin l'évangile de saint Jean.

Cet évangile, suivant la rubrique du Missel (part I, tit. XIII, n. 2), est quelquefois remplacé par un autre qui se lit dans le Missel. Alors le Prêtre, comme il est dit au paragraphe précédent, laisse le livre ouvert après la dernière oraison, et le servant le transporte au côté de l'évangile Pour que tout se fasse avec modestie, ordre et précision, le Prêtre doit réciter un peu plus lentement la prière *Placeat*, et même, si l'autel est grand, attendre un peu avant de donner la bénédiction, pour donner au servant le temps de s'acquitter convenablement de sa fonction. La meilleure méthode paraît être celle-ci. Le servant se lève après avoir répondu *Deo gratias*, va prendre le livre avec les cérémonies d'usage, revient faire la génuflexion au bas des degrés, et va se mettre à genoux sur le marchepied, un peu du côté de l'évangile, tenant toujours le pupître et le Missel. Le Prêtre fait en sorte de n'avoir pas prononcé avant ce moment les paroles *Benedicat vos omnipotens Deus*. Le servant reçoit la bénédiction, et quand elle est donnée, il va porter le livre au côté de l'évangile. Le Prêtre, après avoir donné la bénédiction, se retourne lentement, et s'approche du Missel quand il a pu être posé sur l'autel. Il serait vivement à désirer que tous les Prêtres eûssent l'attention nécessaire pour que tout se fît de cette manière.

Après l'évangile, s'il a été lu dans le Missel, le Prêtre ferme le livre ; mais alors comment doit-il être

tourné ? Suivant la plupart des auteurs, le Prêtre ferme le livre de la main droite, comme après les oraisons, et tourne la tranche vers le côté de l'évangile. « Si « usus est libro, dit Gavantus (*ibid.* tit. XII, l. *a*), eum « claudit manu dextra, ita ut pars aperta libri respiciat « cornu evangelii, non calicem. » Bauldry dit aussi (*ibid.* tit. XII, rub. I, note 8). « Finito evangelio, « claudit librum dextera, ita ut pars libri aperta cornu « evangelii, non parietem, respiciat. » Cavalieri semble dire la même chose en disant (*ibid.* n. 12) : « Dextera « manu claudit. » Mgr de Conny donne la même règle (*ibid.* p. 156.) « Il finit en fermant le livre de la main « droite de façon que le dos regarde le calice. » Le savant liturgiste donne en note l'explication de cette règle. « C'est de la main droite qu'on doit fermer et « qu'on doit ouvrir un livre : voilà pourquoi un Missel « posé à plat doit toujours l'être de façon que les pre- « mières pages du livre se trouvent en dessous. » Les autres auteurs ne parlent pas de cette question, et Mgr Martinucci seul, suivi par le P. Schober, fait poser le Missel en sens inverse (*ibid.* n. 141). « Si aliud evan- « gelium e Missali legerit... librum claudet efficiens « uti libri apertura versa sit ad medium altare. »

§ 7. *Du retour du Prêtre à la sacristie, et des règles à suivre en quittant et après avoir quitté les ornements.*

En quittant l'autel et en retournant à la sacristie, le Prêtre doit observer les cérémonies qui ont été indiquées pour se rendre à l'autel. Après le dernier évangile, il prend le calice de la manière indiquée t. XXXIX, p. 560, descend au bas des degrés, comme il est dit pour le commencement de la Messe, t. XLVII, p. 61, fait l'inclination profonde ou la génuflexion suivant ce qui est dit t. XLVI, p. 452, et retourne à la sacristie

en observant les règles données t. XXXIX, p. 560 et suivantes, sauf le § 3, qui n'a pas ici son application.

On se conforme en outre aux règles suivantes.

Premiere règle. Après la Messe, le Prêtre peut, avec la permission de l'Ordinaire, réciter quelques prières à haute voix.

Cette règle est appuyée sur le décret suivant *Question.* « An possint præcipi, aut saltem permitti « aliquæ preces recitandæ ad altare post Missam non « depositis sacris veslibus? » *Réponse.* « Affirmative, « dummodo preces dicantur assentiente Ordinario. » (Décret du 31 août 1867, n° 5381, q. 8.)

Nota. On demande si le Prêtre, en récitant les prières qui ont été récemment ordonnées par le souverain-Pontife, doit tenir le calice à la main ? Le Prêtre, après le dernier évangile, vient au milieu de l'autel, fait une inclination à la croix, et descend au bas des degrés. Il se met à genoux sur le plus bas degré, et récite les prières. Il monte ensuite à l'autel, prend le calice et retourne à la sacristie. Si l'autel avait un trop grand nombre de degrés, le Prêtre pourrait rester sur le bord du marchepied.

Deuxième règle. 1° En revenant à la sacristie et en quittant les ornements, le Prêtre récite l'antienne *Trium puerorum* avec le cantique *Benedicite omnia opera Domini Domino*, et on y ajoute le psaume, les versets et les oraisons qui suivent. 2° Dans les fêtes doubles, on dit l'antienne entière avant le psaume ; et au temps pascal, on ajoute *alleluia* à l'antienne.

La première partie de cette règle repose sur la rubrique du Missel (*ibid.*) « Redit ad sacristiam interim « dicens antiphonam *Trium puerorum* et canticum « *Benedicite*. Si vero sit dimissurus paramenta apud « altare ubi celebravit, finito evangelio prædicto, « ibidem illis se exuit, et dicit antiphonam *Trium* « *puerorum* cum cantico et aliis orationibus, ut hoc « loco ponuntur. » On ne peut mettre en doute que

les versets et oraisons ne doivent être dites aussi bien quand le Prêtre se rend à la sacristie que s'il quitte les ornements près de l'autel.

La deuxième partie résulte de la rubrique de l'action de grâces après la sainte Messe. Après l'antienne on lit : « Quæ antiphona in festis duplicibus tantum dupli-« catur, et tempore paschali additur in fine *alleluia*.

Nota 1°. Quelques Prêtres ont de la peine à apprendre de mémoire ce cantique et les prières qui le suivent, et on a souvent demandé si ces prières sont obligatoires. Dans les liturgies françaises on avait coutume de réciter alors le *Te Deum ;* on s'est donc préoccupé de savoir si cet usage pouvait être conservé. Le Cardinal Bona fait mention de cette coutume. Parlant du cantique qui nous occupe, il dit (*Rerum. liturg.* l. II. c. XX, § 6) : « Pro cantico ipso quædam ecclesiæ « recitant hymnum *Te Deum laudamus.* » Sur ce point, Sola ajoute (note 2) : « Sane pleræque non desunt « ecclesiæ quæ pro gratiarum actione hoc canticum « adhibent... Vere eucharisticus est et gratiarum « actionis, qui a Sacerdotibus post Missam æque ac « canticum *Benedicite* trium puerorum dici potest, sed « servanda uniuscujusque ecclesiæ consuetudo. » Janssens parle de cet usage et ne le désapprouve pas (*ibid.* t. XII, n. 35.) « Interim, id est, redeundo ad sacristiam, « dicens hymnum *Te Deum laudamus*, ut aliqui fa-« ciunt, sed alii conformiter ad hoc quod describit « rubrica, etiam cum pro defunctis celebravit, anti-« phonam quæ incipit *Trium puerorum,* idque more « duplici vel semiduplici, prout Missa celebrata est, « ac ei *alleluia* additur tempore paschali, et canticum « *Benedicite* cum aliis orationibus. » Un décret de la S. C. de la Propagande, tout en considérant comme plus convenable la pratique indiquée dans le Missel, et témoignant que la rubrique ne laisse pas la latitude dont il s'agit ici, permet cependant de se conformer à l'usage. Ce décret est le suivant. « *Quæritur* an

« recitatio *Benedicite* cum sequentibus versiculis et « orationibus sit de præcepto ? *Responsio.* Videtur « quod sit præceptiva recitatio cantici, quia, si atten- « ditur rubrica, gratiarum actio aliquo modo pertinet « ad Missæ complementum. Præcipitur namque reci- « tatio cantici dum Sacerdos ad altari discedit et redit « ad sacristiam, vel dum ab altare sacras vestes depo- « nit. Attendi etiam debet diversa formula qua utitur « rubrica, quæ, dum agit de præparatione, hanc adhibet : « *Præparatio ad Missam pro opportunitate Sacer-* « *dotis facienda ;* dum vero canticum et preces desi- « gnat pro gratiarum actione, omittit verba illa, *pro* « *opportunitate*, et absolute ponit, *Gratiarum actio* « *post Missam*... Verumtamen, licet rubrica præcep- « tiva sit, tamen non debet tam rigorose accipi, ut « necessario Sacerdos stricte teneatur ad preces illas « recitandas, et non potius queat in gratiarum actione « perseverare, vel sublimitate mysterii mente reco- « lendo, vel aliis precibus. Quod adeo verum est, ut « non desit in aliquibus ecclesiis consuetudo, et etiam « apud nos, quoad aliquos Sacerdotes, ut dicatur loco « cantici hymnus *Te Deum laudamus.* » On cite alors les paroles du cardinal Bona et de Sala rapportées ci-dessus. Les anciens liturgistes et plusieurs auteurs modernes supposent que le Prêtre dit les prières indiquées dans le Missel et l'enseignent sans aucun commentaire. Falise dit (*ibid*) : « Malgré la décision de la « Propagande, nous pensons qu'il n'est pas permis de « remplacer le *Benedicite* par une autre prière. » Tel est aussi le sentiment de M. Hazé (*ibid.* art. XIV, n. 13.) « Neque illius loco substituendæ sunt aliæ preces. » De Herdt, citant Quarti et Cavalieri, enseigne qu'il n'y a aucun péché à omettre le cantique, et ajoute (*ibid.* n. 294) : « Non convenire tamen illius loco alias preces substi- « tuere. » Il résulte de là qu'on ne peut condamner la pratique de réciter le *Te Deum* ou une autre prière ; cependant il ne faudrait pas agir ainsi sans nécessité.

comme si l'on ne pouvait retenir de mémoire les prières indiquées dans le Missel. Tel est évidemment l'esprit de la rubrique. Cette prière a un caractère tellement liturgique qu'elle est soumise aux règles ordinaires suivant le rit de l'office du jour et suivant le temps où l'on se trouve.

Nota 2°. La rubrique, comme on le voit, prescrit de dire l'antienne en entier avant le psaume aux jours de fêtes du rit double, et d'y ajouter *alleluia* au temps pascal. D'après le texte, on suit ici l'ordre de l'office du jour et on ne considère ni la qualité ni le rit de la Messe. Ainsi, les prières sont les mêmes après la Messe de *Requiem* : ont dit toujours *Gloria Patri*, et *alleluia* au temps pascal ; lorsqu'on a dit une Messe de *Requiem* du rit double un jour où l'office est semi-double ou simple, on ne dit pas l'antienne en entier avant le psaume; si l'on a célébré une Messe des morts du rit simple un jour de fête double, comme on est autorisé à le faire à certains jours dans plusieurs diocèses, ou encore la Messe du mariage qui peut se dire aux fêtes du rit double majeur, on dit l'antienne comme aux jours doubles. Cependant, d'après plusieurs auteurs, on dirait l'antienne en entier avant le psaume, même aux jours où l'office est du rit semi-double ou simple, après une Messe votive solennelle ou une Messe de *Requiem* du rit double. Gavantus donne les règles suivantes (*ibid.* l *i*) : « Dici debet « etiam post Missam defunctorum tum Hymnus trium « puerorum. tum psalm. *Laudate Dominum in sanctis* « *ejus*, cum antiphona, et ea duplicata, quando, ut « supra dictum est, antiphona *Ne reminiscaris* dupli- « catur. » L'antienne *Ne reminiscaris*, qui appartient aux prières de la préparation à la sainte Messe, est, d'après la rubrique, soumise aux mêmes règles que l'antienne *Trium puerorum*, et le savant auteur commente ainsi cette rubrique (*ibid.* tit. I, l. *c*) : In dupli- « cibus duplicatur, et pariter ante eas Missas quæ ritu

« duplici celebrantur, hoc est cum unica oratione, « hoc in votiva pro re gravi, hoc pro defunctis, et « tempore paschali additur *alleluia*. » Janssens dit aussi, en parlant de cette antienne (*ibid.* n. 35) : « Idque « more duplici vel semiduplici, prout Missa celebrata « est, ac ei additur *alleluia* tempore paschali. » Nous lisons dans Cavalieri (*ibid.* n. 14) : « Celebrans prose- « quitur sub antiphona *Trium puerorum* canticum « *Benedicite*, quæ duplicatur in duplicibus, ac in « Missis votivis solemnibus; tempore autem paschali « additur insuper *alleluia*. » Les règles ainsi posées nous semblent se contredire. Si le rit de ces prières doit être celui de la Messe qu'on vient de célébrer, il faut alors, ce semble, après la Messe des morts, omettre *alleluia* au temps pascal, et dire *Requiem æternam* au lieu de *Gloria Patri*. Si le rit de ces Messes doit être celui de l'office du jour, il n'est pas modifié par le rit ou la qualité de la Messe qu'on vient de célébrer. C'est ce qu'insinue Merati, qui, aux réflexions de Gavantus citées plus haut, ajoute (*ibid.* n. 1) : « Ita « etiam ad finem cujusque psalmi debet dici *Gloria* « *Patri* tempore passionis, excepto ultimo triduo, quia « hujusmodi preces rubricas officii, non Missalis se- « quuntur. » Cavalieri, dont nous venons de citer les paroles, avait donné précédemment un principe différent. Il faut remarquer que le cinquième volume de ses œuvres, que nous venons de citer, a été rédigé après sa mort. Au troisième volume, en parlant des Messes de *Requiem*, il s'exprime comme il suit (c. XII, n. 1) : « Cum preces istæ neque sint pars Missæ aut « officii defunctorum, neque suffragia pro mortuis, sed « ad finem omnino extraneam, nempe in præparatio- « nem Sacerdotis deserviant, in fine psalmorum *Gloria* « *Patri* omittendus non erit... An antiphona quæ « eisdem psalmis præmittitur ritu duplici sit recitanda, « affirmat Gavantus, quoties defunctorum Missa agitur, « ritu duplici, seu sub una oratione. At cum rubrica

« ejusdem duplicationem injungat in festis duplicibus, « antiphona præfata magis sequi videtur conditionem « officii, quam Missæ : quare diceremus magis esse « duplicandam quando officium occurrens est duplex : « non vero quando est semiduplex, quæcumque pos- « tea Missa, et sub quocumque ritu dicatur. » Telle est aussi l'interprétation que de Herdt donne de la rubrique du Missel (*ibid.*) : « Antiphona *Trium puero-* « *rum* duplicatur in festis duplicibus tantum, et tem- « pore paschali in fine additur *alleluia*, juxta rubricas « ad eamdem antiphonam positas, adeoque non dupli- « catur post Missam solemnem votivam aut de *Requiem*, nisi festum duplex occurrat. »

Troisième règle. En arrivant à la sacristie, le Prêtre fait, sans se découvrir, une inclination profonde au crucifix ou à l'image qui en tient la place, pose le calice, ôte sa barrette, et quitte les ornements sacrés dans l'ordre inverse de celui dans lequel il les a pris. En quittant l'aube, il ôte d'abord la manche gauche; puis, faisant passer au-dessus de sa tête la partie qui était du côté gauche. il tire la manche du bras droit. Il baise la croix de l'étole, celle du manipule et celle de l'amict, comme il l'a fait en se revêtant des ornements.

Comme la rubrique du Missel n'entre pas dans tous ces détails, et prescrit seulement au Prêtre de revenir à la sacristie pour quitter les ornements, cette règle est seulement appuyée sur l'autorité des rubricistes. Le Prêtre, dit Gavantus (*ibid.* l. *l*), quitte les ornements « ordine retrogrado quo se induit, nimirum prius sto- « lam exuat quam manipulum, et quæ a principio os- « culatus est, nunc eadem exuendo se osculetur in « medio stolam, manipulum et amictum; neque omit- « tat in sacristia reverentiam imagini eodem modo « quo ante Missam est dictum. » Bauldry dit la même chose (*ibid.*) « In sacristia facit profundam reveren- « tiam cruci vel imagini, et exuit se ordine retrogrado

« et cruces osculatur ad singula paramenta. » Nous lisons dans Bisso (l. *s*, n. 20, § 82) : « Cum ad sacris-« tiam pervenerit, faciat profundam reverentiam « cruci, vel imagini principali quæ ibi adest, deinde « deponit calicem...; postea exuit sacras vestes. » L'auteur renvoie alors à une autre partie de son ouvrage où il s'exprime ainsi (l. *p*, n. 28, § 12) : « Post Missam, « deponit Sacerdos paramenta ordine retrogrado, sci-« licet primo (detecto capite) planetam, deinde stolam, « manipulum, cingulum, albam et amictum, osculando « crucem mediam earum vestium quas osculatus est « dum eas induit, etiam si Missa fuerit defunctorum, « scilicet crucem stolæ, manipuli et amictus. » Lohner dit également (part. II, tit. XXXI, n. 4) ; « Ubi ad « sacristiam redierit, facit iterum cruci reverentiam et « vestes retrogrado ordine exuit, osculando omnes, « quas dum induebat osculatus est. » Nous lisons dans Merati (*ibid.* n. 12) : « Cum ad sacristiam pervenerit, « facit profundam reverentiam cruci, vel imagini prin-« cipali quæ ibi adest... Deinde exuit Sacerdos... sa-« cras vestes ordine retrogrado, scilicet primo pla-« netam, deinde stolam, manipulum, cingulum, albam « et amictum, osculando crucem mediam earum ves-« tium quas osculatus est dum eas induit, etiamsi « Missa fuerit defunctorum, scilicet crucem stolæ, « manipuli et amictus. Janssens donne les mêmes règles (*ibid.* n, 36.) « Cum Sacerdos ad sacristiam per-« venerit, facit tecto capite cruci reverentiam..., de-« ponit calicem et se vestibus sacris exuit ordine « retrogrado quo se induit : scilicet primo deponit « biretum, deinde exuit planetam, depost manipulum, « deinde cingulum, tunc albam, manicam tamen si-« nistræ prius quam dexteræ, ac demum exuit amic-« tum ; et quæ osculatus est induendo, eadem exuendo, « etiam in Missis de *Requiem*, osculatur in medio, « scilicet stolam, manipulum et amictum, hæc tria « tantum. » Carpo s'exprime comme il suit (*ibid.*) :

« Sacerdos, ad sacristiam ut pervenit. calicem adhuc « retinens, capite cooperto imagini præcipuæ se pro- « funde inclinat; illum exinde deponit, itemque sacra « indumenta inverso ordine ac quo sumpsit, osculum « figens crucis stolæ, manipuli et amictus. » Falise dit « aussi (*ibid.*). « A la sacristie, il fait, la tête couverte, « une inclination à la croix, dépose le calice et se dé- « pouille de ses ornements, dans l'ordre inverse de « celui qu'il avait suivi pour se vêtir, baisant la croix « de l'étole du manipule et de l'amict. » De Herdt « donne les mêmes indications (*ibid.*) : « Rediens ad « sacristiam, calicem adhuc tenens, et tecto capite « facit cruci vel imagini debitam capitis inclinationem, « deinde deponit prius calicem, et tum biretum ; vestes « exuit ordine retrogrado quo se induit, osculans « crucem manipuli, stolæ et amictus. » Mgr de Conny « parle d'une manière plus abrégée (*ibid.*) : « Rentré à « la sacristie, il salue la croix, dépose le calice, se « découvre et se dépouille de tous ses ornements « dans l'ordre inverse de celui où il les avait pris, « mais avec les mêmes baisements. » Baldeschi donne « les mêmes règles *ibid.* n. 130.) « Giunto in sa- « grestia fa col capo coperto profonda riverenza a « crocifissa, o altra immagine ; posa il calice, si leva « la berretta, e si spoglia dei paramenti sacri : osser- « vando nello spogliarsi l'ordine retrogrado : e percio « levandosi il camice, cadera prima la mano sinistra, « che fa l'ultima, indi il capo, poscia la mano destra. « Si ricordera pure si baciar le croci della stola, del « manipulo et dell' amitto, cone già fece nel ves- « tirsene. » Mgr Martinucci entre dans les mêmes dé- « tails (*ibid.* n. 144.) « Ingressus in sacrarium, capite « cooperto reverentiam profundam efficiet cruci vel « imagini primariæ, perget ad tabulam seu mensam « ubi paramentis indutus fuerit, ibique deponet calicem « ac biretum; tum, adjuvante ministro, planetam de- mittet ac stolam, cujus in summitate crucem oscu-

« labitur, tum manipulum, et osculabitur ejus crucem « in summitate, deinde cingulum et albam, detrahens « eam prius e manica sinistra, tum e capite, ad ulti- « mum e manica dextera, postremo deponet amictum « cujus etiam crucem in medio ejus pictam oscula- « bitur. »

Nota 1°. Lohner fait ici une observation importante. On voit parfois des Prêtres qui, avant d'arriver à la sacristie, et par conséquent en portant le calice, dénouent les cordons de la chasuble, comme s'ils étaient pressés de quitter ce vêtement qui doit leur être si cher (*ibid.*) « Perquam studiose caveat ne, morem se- « cutus quorumdam valde indecoram, solvere incipiant « ligamina casulæ adhuc in itu ad locum in quo « sacras vestes deponat. » Et c'est ici le cas de rappeler les règles de modestie dont il a été parlé t. XXXVIII, p. 269. Si le Prêtre doit y être fidèle en prenant les ornements, à plus forte raison en les quittant.

Nota 2°. On a traité t. XXXIX, p. 278 et ss. de la nature de l'inclination prescrite au Prêtre à la croix ou à l'image principale de la sacristie avant de se rendre à l'autel. On a parlé en outre, au même lieu, p. 282, de l'usage existant en certaines églises, où le Prêtre, après avoir fait cette inclination, salue les Prêtres présents et son servant. Les mêmes questions se posent au retour de l'autel, et elles doivent avoir la même solution.

Nota 3°. Suivant ce qui a été dit t. XXXIX, p. 87, le Prêtre dépose le calice de manière qu'il soit couvert par le voile. Si le voile le couvre de tous les côtés, il abaisse la partie qu'il avait dû relever, et s'il ne couvre que la partie antérieure, il a soin de la placer en avant.

Quatrième règle. Suivant une louable coutume, le Prêtre peut se laver les mains après avoir quitté les ornements, et il les essuie avec un linge spécia-

lement destiné à l'usage des Prêtres après la Messe.

Cette règle est également appuyée sur l'enseignement des auteurs « Lavat etiam manus, dit Gavantus « (*ibid.*),... non quod quidquam immundum ex ipso « contactu Sacramenti contraxerit sed ut potius suam « commemoret indignitatem, qui se judicat tantis sa- « cramentis indignum. » Bauldry, après les paroles citées à l'appui de la règle précédente, ajoute (*ibid.*) : « Lavat postea manus : laudatur usus illarum eccle- « siarum, apud quas duo sunt manutergia distincta, « unum ad tergendas manus Celebrantis ante, et aliud « post Missam. » Au nombre des questions dont il donne la solution, Quarti met celle-ci (part. II, tit. XII, *Dub.* 4) : « An Sacerdos post Missam teneatur lavare « manus ? » Et il la traite comme il suit. « Certum « est ex decentia id esse omnimo servandum post « sacras vestes depositas... Hoc autem, ut patet, non « fit ad tollendam aliquam maculam : quia potius ex « contactu Sacramenti novum quoddam esse sacrum « manibus Celebrantis adhæret; sed potius ad quasi « deponendum illud esse sacrum, priusquam Sacerdos « manibus tractet alias res profanas, sicuti corpo- « ralia lavantur ab aliquo ministro in sacris constituto, « priusquam dentur laicis dealbanda et aptanda. » L'auteur rapporte alors le sentiment des liturgistes et termine en disant que cette pratique n'est pas obligatoire. « Sed ego puto, quod talis lotio si omittatur, « non constituat peccatum veniale, quia lotio ante « Missam præcipitur, non autem post Missam. » Nous lisons dans Janssens (*ibid.* n. 37) : « Manus ex de- « centia (id nempe rubrica præscribit ante, sed non « post Missam) abluit, non quod immundum quid ex « ipso Sacramenti contactu contraxit, sed, ut in reve- « rentiam SS. Sacramenti deponatur sacratis a ma- « nibus antequam iisdem res contractet profanas. » Falise donne cette pratique comme facultative (*ibid.*). Baldeschi parle dans le même sens (*ibid.* n. 131.)

« Finalmente lavatesi le mani (la qual pratica co-
« mechè non ingiunta della rubrica, è pratica lodavo-
« tissima, ed insinuata da tutti gli autori) si retirera in
« luogo opportuno. » Carpo, de Herdt et Mgr de Conny ne parlent pas de cette pratique, M. Bouvry en fait mention dans une note, et M. Hazé la conseille. La question a été posée à la S. C. des rites, dont nous rapportons un décret qui n'a pas été inséré dans la collection générale. *Question.* Plurimi auctores...
« suadent Sacerdoti lavare manus in fine Missæ, post-
« quam exuerit vestes sacerdotales. Alii e contra...
« hanc lotionem faciendam esse negant, sive quia
« Sacerdos jam lavit digitos in ablutione post commu-
« nionem, ac sic ejus manus illud esse sacrum, quod
« habebant ex contactu Sacramenti, deposuerunt;
« sive quia rubricæ, quibus nihil addendum videtur,
« prorsus silent de hoc ritu. Hinc quæritur, an, occa-
« sione instaurationis S. liturgiæ Romanæ, expediat
« inducere hanc praxim in nostram diæcesim, in qua
« non est in usu? » *Réponse.* « Arbitrio et prudentiæ
« Ordinarii, sed non per modum præcepti. » (Décret du 12 août 1854.)

Cinquième règle. Le Prêtre se retire alors dans l'église ou dans le lieu le plus convenable pour faire son action de grâces.

Il suffit de rappeler ici ce qui a été dit t. XXXVII, p. 175; t. XXXVIII, p. 269; t. XXXIX, p. 78 et t. XL, p. 184. Nous n'avons plus besoin de revenir sur les réflexions que nous avons faites au sujet de l'usage déplorable où l'on voit certains ecclésiastiques qui, au lieu de rendre grâces à Dieu d'un si grand bienfait, paraissent en ce moment tout préoccupés d'autres pensées, et ne semblent rien moins que pénétrés du grand mystère qui vient de s'opérer entre leurs mains. Nous citerons seulement Baldeschi et Mgr Martinucci. Nous lisons dans Baldeschi (*ibid.*) : « Si ritirera in
« luogo opportuno, ad oggetto di rendere al signore

« le maggiori grazie che potrà l'ineffabile beneficio « compartitogli. » Mgr Martinucci dit aussi (*ibid.* n. 145) : « Demum secedet ad gratiarum actionem Deo « pro beneficio accepto peragendam. » Le même auteur dit ailleurs, à propos des défauts dans lesquels le Prêtre peut tomber (*ibid.* c. XXV, n. 94) : « Sermones « conserere et confabulari in sacrario, aut ex illo et « ecclesia discedere quin tempus conveniens interces- « serit pro debita gratiarum actione. »

P. R.

BIBLIOGRAPHIE

SAINT FRANÇOIS D'ASSISE, *I. Vie de saint François; II. Saint François après sa mort. — Un vol. in-4°. très richement illustré. — Paris, Plon et Nourrit.*

Ne craignons pas d'être prodigue d'épithètes. Le nouveau volume composé à la gloire de saint François d'Assise est splendide et fait le plus grand honneur aux presses de MM. Plon et Nourrit. Ces éditeurs nous ont habitués, depuis deux ou trois ans, à de véritables chefs-d'œuvre de typographie et d'illustration. Nous reprochera-t-on d'être exagéré, si nous disons qu'ils se sont surpassés, cette année? Le goût des lecteurs sera le meilleur juge ; nous ne nous attendons pas à un démenti.

Saint François nous revient donc tout vivant, du treizième siècle, de sa petite ville d'Assise, de son petit couvent de Notre-Dame des Anges, avec son cortège de frères, d'amis et d'artistes ; il se détache des fresques et des peintures, pour nous redire ce qu'il a pensé de Dieu, des hommes et de la nature! Cet homme admirable, attiré au sacrifice dans une jeunesse toute vive, rayonne sur notre temps de sa céleste influence, comme il a éclairé de ses lumières et vivifié de ses généreuses ardeurs, l'époque égarée et tumultueuse qui fut la sienne. Il nous présente encore cet ordre si célèbre qu'il a créé, et auquel il n'a donné, pour toute fortune, que la tunique de l'Évangile et le bâton du voyageur. L'humble Mendiant et le grand Pauvre est exalté! C'est ainsi qu'encore une fois, la sagesse d'ici-bas est confondue : quiconque, disent les Saintes Écritures, borne son ambition à respirer l'air dans ce monde de fantômes, ne peut rien entendre aux secrets de la Sagesse divine ; *Animalis homo!*

Saint François d'Assise est suscité du Ciel pour remplir une mission sociale, dans une période troublée et à la veille des plus terribles secousses. La chaire de Saint-Pierre va être ébranlée ; les partis exaspérés se battent dans les rues des villes, les petits états sont livrés comme une proie aux fantaisies de tyrans éphémères, les empereurs eux-mêmes sont obligés de compter avec les bandes armées. Le monde chrétien, « cherche la paix ! » ; il aspire à la bonté, à la douceur, à la réconciliation ! C'est le moment que Dieu choisit pour l'apparition du Pénitent d'Assise.

La vie extérieure de saint François se résume en quelques particularités touchantes. C'est au retour d'un voyage en France que son père, Pierre Bernardone, lui donne le nom de François, en souvenir de la belle région qu'il vient de visiter. L'enfant grandit ; il est initié à la connaissance du latin, mais c'est « le patois de France » qu'il préfère et, plus tard, il aimera avec ses compagnons à s'entretenir dans « cette parleures la plus délitables. » Sa nature est vive, ses passions ardentes ; Dieu permet qu'il traverse le monde, pour mieux le connaître et le haïr. A la suite d'une longue maladie, le jeune homme est séduit par la pauvreté : il devient le grand Pénitent ; le premier noyau de la colonie des petits-frères, les *Mineurs capucins*, se développe tous les jours autour de lui. Son existence se consume alors dans la prière et dans l'apostolat ; on le trouve dans les grottes du mont Alverne et jusque sur les rivages de Damiette où il est allé prêcher la passion du Sauveur !

Mais qu'est-ce que cette vie extérieure, en comparaison des merveilles qui s'accomplissent dans l'âme ? saint François d'Assise, c'est l'amour de Dieu, des hommes, de la création toute entière ! Par quels cris, par quels soupirs n'interpelle-t-il pas Dieu, dans ses prières, dans ses cantiques, où l'âme s'élève, le cœur gémit, au milieu des ravissements de la foi ? « Ah ! chante-il, de sa voix suave et forte, claire et flexible : L'amour m'a mis dans la fournaise. »

Les hommes, il les poursuit d'une affection immense ; il s'attache de préférence à l'humanité crucifiée, dénuée et souffrante, et l'ordre qu'il fonde sur l'abnégation la plus absolue, deviendra de tous les Ordres le plus populaire. Cette affection pour les créatures de

Dieu, s'étend à la nature entière, à tous les êtres qu'elle renferme. Il appelle l'eau, le feu, la lune, le soleil, ses frères, il prêche les oiseaux, il rachète les agneaux qu'on portait au marché. Une lumière céleste l'éclaire sur tout le plan divin ; ce qu'il cherche dans la nature, ce ne sont pas des plaisirs, mais des leçons. Un soir, qu'il est en prières, il veut lutter avec un rossignol qui chante dans le feuillage. Le pauvre d'Assise, accablé par les veilles, s'endort, mais l'oiseau n'avait pas interrompu son chant : « Ah ! lui dit saint François à son réveil, petite créature de Dieu, tu l'emportes sur moi, tu n'as pas cessé de célébrer les louanges de notre Maître ! »

Faut-il s'étonner maintenant, que des biographes, comme saint Bonaventure, que des artistes, comme Giotto et Fra Angelico, comme tous les maîtres des écoles italiennes, françaises et espagnoles, se soient emparés de cette vie merveilleuse et poétique, pour nous la peindre dans toutes les expressions de la joie et de la douleur, avec tous ces personnages transfigurés et vêtus de blanc, dont Dante a pu dire : « Jamais telle blancheur n'a brillé ici-bas ! Ces créations du génie des artistes, ces récits pieux et charmants, mais surtout cet apostolat impérissable, voilà ce qui nous est offert dans *le saint François d'Assise*.

Il y a deux ans, le Père commun des fidèles nous conviait à nous affilier au tiers ordre de saint François : Ce Patriarche de la vie religieuse, nous disait-il, a été le Libérateur du treizième siècle, il aidera à la délivrance du nôtre. Au milieu de notre société qui s'incline de plus en plus, en présence des hommes qui s'égarent dans l'orgueil, qui se poussent dans l'ambition ou s'énervent dans les plaisirs, est-ce que saint François ne demeure pas le grand représentant de l'esprit surnaturel, de l'amour de l'humilité, de la pauvreté, de la pureté du cœur ?

La voix du souverain Pontife a été entendue, et l'on s'est mis à l'œuvre pour mieux faire connaître saint François d'Assise. Notre temps a vu se reproduire les prodiges qui ont marqué les siècles de foi. On raconte du moyen-âge, que l'activité pour la construction des cathédrales, triomphait de tous les obstacles. Les fidèles se faisaient ouvriers, envahissaient les échafaudages, le jour, la nuit, chacun

rivalisait d'efforts, en chantant des psaumes et de pieux cantiques. Cependant, l'édifice s'élevait, chacun y avait mis la main ; c'était l'œuvre de tous.

Un spectacle pareil nous a été donné dans l'érection du monument en l'honneur de saint François. Ses enfants bénis les Frères Mineurs Capucins ont oublié leurs souffrances, leur exil, la persécution qui pèse sur eux, pour réunir le fruit de leurs études dans une œuvre commune, pour travailler à la gloire de leur saint Fondateur. On les a vu collaborer à cette entreprise, en se relayant les uns les autres, pour la prière, pour le chant des louanges de Dieu, et revenir au travail, pour achever la page commencée. Les uns ont choisi la vie du Patriarche et l'ont esquissée d'après les meilleures autorités ; d'autres, s'élevant à de plus grandes vues, ont recherché l'influence sociale de saint François ; ils n'ont pas eu de peine à montrer que cette influence n'est pas de celles qui doivent périr : elle se propage dans des œuvres qui vivent pour l'honneur de l'Eglise, elle se continue dans un ordre qui ne saurait disparaître. Les artistes n'ont pas fait défaut, pour reproduire tous les chefs-d'œuvres de la peinture, de l'architecture, car saint François a inspiré toutes ces branches de l'art. Les paysagistes ont relevé les sites d'Assise et du mont Alverne ; on ne pouvait oublier de dessiner les sanctuaires les plus célèbres élevés en l'honneur de celui qui s'est couché dans la poussière et qui a bu de l'eau du torrent, à l'exemple de son Maître bien-aimé. La main des artistes n'a pas fouillé au hasard dans les Musées de France et d'Europe ; elle a été dirigée par un guide sur, M. Grimoüard de Saint-Laurent.

C'est donc une belle œuvre, une magnifique entreprise, signalée à ses débuts et marquée dans son exécution par les titres les plus recommandables. Aujourd'hui, le livre est fini, et les frères Mineurs capucins, les enfants de saint François nous en offrent la dédicace et semblent nous tenir ce langage : Le siècle dans lequel nous vivons n'a-t-il plus besoin de se ranimer au souffle des vertus de saint François. Ne faut-il pas fortifier la vie surnaturelle, en la retrempant dans l'humilité, la pauvreté et la sainteté du cœur ? Repousser le précieux héritage du pénitent d'Assise, ne serait-ce pas répudier tout un patrimoine d'héroïsme

et de sacrifice. Enfin ne sont-ils pas utiles au monde, et de la façon la plus éclatante, ceux qui, à la suite de saint François, enseignent comment l'on se fait petit, comment l'on se dépouille, pour aspirer à la vie des anges, au milieu de toutes les infirmités de la chair ?

Cefte dédicace qui nous est adressée appelle aussi notre collaboration. Comment la refuserions-nous à ceux qui souffrent et qui sont privés d'asile. Il ne suffit pas que le livre soit terminé, que les pages en soient ouvertes ; il faut les lire, les communiquer à ceux qui passent comme nous sur cette terre des vivants, afin que les cœurs se purifient, que les âmes s'éclairent, et que notre société malade s'aperçoive bien que nous sommes « les fils de la lumière et les enfants des Saints ! »

Ce sera un plaisir pur, dans nos épreuves sans nombre, que de pouvoir feuilleter un vrai chef-d'œuvre, et d'emporter de la lecture, une bonne pensée et un mouvement d'espérance. Le grand champion du treizième siècle ne nous permettrait pas de désespérer jamais ; sans cesse il nous prêche *l'au-delà*.

In spe contra spem !

ACTES DU S. SIÈGE

Lettre de S. S. Léon XIII à l'archevêque de Florence contre les erreurs de l'abbé Curci.

VENERABILIS FRATER SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM

Cum ad venerabiles Fratres Nostros S. R. E. Cardinales, superiore anno exeunte in aedibus Vaticanis verba haberemus, sicut alia multa deploravimus quæ animum Nostrum vehementer angebant, ita nominatim questi sumus, quod homines officii immemores pietatem Ecclesiæ debitam deseruerint, amantissimæque parentis dolores, quos lenire consolando deberent, iniqua insimulatione exulcerare non dubitent. — Cujus generis multa et gravia peccantur in geminis libellis argumento non valde dissimili, audacia pari, tibi, Venerabilis Frater, satis cognitis qui inscribuntur. « *La nuova Italia — Il vaticano regio* » In iis enim est falsis indiciis perniciosisque opinionibus passim locus : Ecclesiæ auctoritati non parcitur ; sancta huius Apostolicæ Sedis jura aperte oppugnantur. Istorum auctor commentariorum, a pristino vitae instituto dissidens, blandimentis capi se passus est hominum non proborum : ingenioque et scribendi facultate, plus fortasse quam sibi videatur, eorumque caussæ servit, qui progressum ad meliora vulgo jactantes, sua perficere consilia moliuntur rationibus sæpe religioni justitiæque posthabitis, atque id maxime agunt ut Ecclesiæ libertatem deleant una cum christiana morum disciplina.

Præterea tantum sibi arrogat, ut in ea quæ in legitimis Ecclesiæ potestatibus geruntur, inquirat, eademque arbitrio suo dijudicanda subjiciat : nullaque usus verecundia, in animo eorum, qui legant, semina spar-

git periculosa ordini, quo totius christianæ rei moderatio continetur. Gravissimum autem bellum, quod impia hostium conspiratione adversus instituta catholica hoc tempore geritur, in scriptis suis probat ille verius quam damnat: Laborumque, quibus Pontifex romanus et clerus per summam injuriam afficitur, non in eis qui inferunt, sed in eis qui perferunt, caussam residere audacter contendit.

Tales quidem consignatæ litteris sententiæ in tanta præsertim animorum ad opiniones novas proclivitate, necessario erant offensionis caussam errandique periculum allaturæ: eo vel magis quod illarum auctor non solum sacerdotali munere et illustri virorum religiosorum tot annos societate, sed etiam ingenii laude commendaretur. Quamobrem licet lucubrationem « *il vaticano regio* » quamplurimi ex clero italico, cui potissimum erat inscripta, vix evulgatam reprehendissent vehementerque improbassent, tamen gravissimorum virorum de illa judicium exquirendum putavimus hac etiam de caussa ut expostulationibus, quæ ad nos perferabantur satisfieret. Itaque supremo consilio Nostro sacræ inquisitionis præcipimus, ut de utraque scriptione accurate quæreret, et quid censeret faciendum, decerneret. Consilium vero, habitis haud semel cœtibus, diligentique judicio adhibito, utramque damnavit ; alteram decreto edito die 15 Iunii anno 1881, alteram die 30 Aprilis hoc ipso anno: eaque decreta per consilium Nostrum noxiis libris notandis præpositum, auctoritate Nostra promulgari jussimus. Neque vero prætermissa sunt opportuna hortamenta aliaque caritatis officia, impetrandi caussa ab auctore, ut quæ scripto mandavisset, mutata voluntate damnaret, sententiamque suam legitimæ potestatis judicio auctoritatique submitteret.

Id quidem ille præstitit, ubi perlatum est decretum anno 1881, edita declaratione qua opus suum improbabat, quæ ad decretum ipsum adiuncta est. Verum, quod boni omnes deploravere, homo suarum opinionum tenax, aliud scriptum scilicet « *il vaticano regio* » iisdem, quos antea repudiarat, erroribus inquinatum in lucem edidit, ita quidem de superiori illa declaratione locutus, ut ei vim omnem vafra callidaque interpretatione ademerit.

Quo tempore cum supremum inquisitionis Consilium

laturum esset de hac altera scriptione sententiam, monitus auctor est ut memor esset officii, submittdenoque sese oblatam cæteris offensionis caussam compensaret. Sec cunctantem callideque tergiversantem severioribus urgere monitis præceptisque, secundum Ecclesiæ disciplinam, opus fuit. Quæ cum irrita cecidissent, res postulare visa est ut decretum ederetur, quo ille *canonica suspensionis* pœna afficiebatur, nisi intra definitum tempus paruisset. Ille tamen parere recusavit: quin immo obstinatior in sententia audaciorque factus, scriptionem publicavit misitque ad sacrum inquisitionis Tribunal, in qua coutumax spiritus cum pristina opinionum insolentia conjungitur. Titulum inscripsit « *Lo scandalo del vaticano regio, duce la providenza, buono a qualche cosa* », adjecitque appendicem acerbe contumelioseque appetentem quæcumque hactenus a sacro Inquisitionis Consilio in hac ejus caussa, de qua loquimur, acta sunt. Atque hoc postremum opus, caussa per idem Consilium rite cognita, damnatum est lata sententia die 16 superiore mense Iulio; quam pariter Consilium nostrum libris notandis, Nobis mandantibus et probantibus, promulgandam curavit.

Hæc omnia, venerabilis Frater, Nobiscum in animo considerantes, acerbum dolorem ex tanta hominis pertinacia capimus; simulque pravitate commovemur exempli, quod improvidæ præsertim inventuti perniciosum esse necesse est. Nos quidem paternæ lenitatis indulgentiæque partes egimus libenter et agemus: nihilominus Nostrum est sacrorum Consiliorum, quorum opera in maximis Ecclesiæ negotiis utimur, auctoritatem tueri, eorumque dignitatem contra maledicta injuriasque defendere.

Quoniam igitur te, venerabilis frater, teste atque interprete usi sumus in iis quæ hactenus ob hanc caussam suscepimus, ut hominem ad sanitatem officiumque revocaremus, tibimetipsi has litteras, velut continuata caritatis Nostræ documenta, dare decrevimus. Illuc autem hae litteræ pertinent, ut cognoscatur quæ sit de lucubrationibus supra memoratis Nostra sententia: nimirum rejicere nos et improbare opiniones omnes præposteras et a veritate discrepantes, itemque omnia quæcumque in illis cum adversus Apostolicam Sedem decessoresque Nostros, tum adversus sacra Nostra Consilia invidiose injurioseque dicta sunt.

Eodemque tempore declaramus, ea omnia quæ ab iisdem sacris consiliis indicata, decreta et acta sunt quod ad scriptiones pertinet. de quibus agitur, et quod ad varias animadversiones, pœnamque suspensionis in auctorem latam, assentientibus et probantibus Nobis, ideoque Nostra auctoritate judicata, decreta, et acta esse : et quatenus opus sit, eadem omnia denuo confirmamus.

Pro caritate autem Nostra, cum vehementer optemus ut quidquid ille temere fecit, pœnitendo corrigat, suppliciter rogare Deum perseverabimus, ut mentem hominis sua lumine illustret et adiuvet sua virtute voluntatem. Tu vero in hanc ipsam rem perge, Venerabilis Frater, operam studiumque tuum conferre: neque enim futurum diffidimus, ut ille, Deo auctore, resipiscat, et aegritudinem Nostram optata consolatione permulceat.

Tibi interim, Venerabilis Frater et Clero populoque tuo universo apostolicam Benedictionem benevolentiæ Nostræ testem peramenter in Domino impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum die XXVIII Augusti M. D. CCCLXXXIV, Pontificatus Nostri anno septimo.

LEO PP. VIII,

TABLE DES MATIÈRES

LES INSTITUTIONS DE JÉSUS-CHRIST SONT LES INSTITUTIONS D'UN HOMME-DIEU, par le R. P. Portmans. 5
LES HONORAIRES DES MESSES, par M. l'Abbé Tachy . . . 34
ÉTUDES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE, par M. l'abbé Coutestin 54
LA SCOLASTIQUE ET LES TRADITIONS FRANCISCAINES, par le R. P. Prosper 97, 289
LES PERSÉCUTIONS DE L'ÉGLISE JUSQU'A LA FIN DES ANTONINS, par Dom Louis Lévêque. 143
LES ÉLÉMENTS PHILOSOPHIQUES D'UNE DÉMONSTRATION DE LA RELIGION, par J. Chartier, S. J. 193 383
L'ÉDIT DE WORMS, par A. Tachy 209, 441, 504
LA CONSCIENCE ET LA SENSIBILITÉ. 230, 422, 481
LA FRANC-MAÇONNERIE ET LA CONSTITUTION APOSTOLICÆ SEDIS, par le R. P. Dolhagarey 238
QUESTIONS CANONICO-LITURGIQUES, par un Professeur de Droit canon 181
LITURGIE, par M. l'Abbé P. R . . . 81, 243, 360, 455, 529
BIBLIOGRAPHIE 189, 254
ACTES DU SAINT-SIÈGE 267, 383, 586

TABLE ALPHABÉTIQUE

AUBÉ. — *Les Persécutions de l'Église*, 143.

CONDIS. — *Traité des Censures d'après le droit nouveau établi par la bulle* Apostolicæ Sedis, 255. — *Institutions canoniques du professeur de Camillis*, ibid.

CONSCIENCE (la) et la sensibilité 230 ss., 422 ss. — Détermination de l'organe de la conscience sensible, 230. — L'hypothèse la plus probable place l'organe de la conscience dans le système cérébro-spinal tout entier, 231. — Détermination des lois physiologiques et psycologiques de la conscience sensible, 422. — Conditions physiologiques, *ibid.* — Conditions psycologiques, 426. — Perturbations qui peuvent affecter l'exercice de la conscience sensible, 481.

CURCI. — Ses erreurs, 263. — Lettre du Souverain-Pontife à son sujet, 586.

DÉCISIONS. — Instruction du Saint-Office sur l'exécution de l'encyclique, *Humanum genus*, 267. — Lettre circulaire de la S. C. des Rites relativement à la célébration d'un Triduum solennel le jour de la Nativité de la Sainte Vierge, 273 ; sur l'identité du corps de S. Jacques le Majeur et de ses disciples S. Athanase et S. Théodore, 277 ; sur les privilèges de l'autel de S. Grégoire, 279 ; statuant que l'Office du S. Rosaire ne peut être remis à un autre jour, si ce n'est dans l'occurrence d'une fête d'un rite supérieur, 281 ; sur la pose de la première pierre, bénédiction et consécration d'églises et d'autels, sépultures ; Messes votives de *Requiem*, 282. — De la S. C. des Indulgences sur les crucifix du Chemin de la Croix, 287 ; sur la récitation de l'Angelus et du *Regina cœli*, 383.

DERAMECOURT (l'abbé A.) — *Le Clergé du diocèse d'Arras, Boulogne et Saint-Omer pendant la Révolution*, 378.

DIVINITÉ (la) de Jésus-Christ d'après les synoptiques, 5 ss. — Les institutions de Jésus-Christ sont les institutions d'un Homme-Dieu, *ibid.* — L'Eucharistie, *ibid.* — Allégations contradictoires de Strauss et Renan, 8. — Sublimes mystères de l'Eucharistie, 16. — Apostolicité de la présence réelle, 20. — La présence réelle n'est rien moins qu'absurde, 23.

ENCENSEMENT d'un vicaire-général à la Messe ou aux Vêpres présidées par l'Évêque diocésain, 181, d'un Évêque élu, non encore consacré, dans les mêmes circonstances, 187.

ÉVÊQUE. — V. Encensement.

FRANC-MAÇONNERIE (la) et la Constitution *Apostolicæ Sedis*, 338 ss. — Excommunication qui atteint les Francs-Maçons et les Carbonari, 343. — Conditions nécessaires pour que les autres sociétés du même genre comprises dans la loi encourent la même sanction, 348.

HARPER (le R. P.) — *The Metaphysics of the School*, 189.

FRANÇOIS (Saint). — Sa vie, 581.

HONORAIRES de Messes, 34 ss. — VIe exception : les droits curiaux, *ibid.* — VIIe exception : les indults pontificaux, 40. — Transgressions du précepte, 41. — Faute, *ibid.* — Peine, 46.

Messe. — Remarques sur les rubriques relatives à l'oraison dominicale et à ce qui suit jusqu'à la fin de la Messe, 81, 243, 360, 455, 529. — V. Honoraires

Persécuteurs (les) de l'Église jusqu'à la fin des Antonins, 143 ss. — Authenticité de la lettre de Pline-le-Jeune à Trajan, *ibid.* — Rescrit de Trajan. 146. — Hadrien, 153. — Martyrs sous Hadrien, 157. — Antonin-le-pieux, 160. — Martyrs ; S. Polycarpe, 164. — Martyrs sous Marc-Aurèle, 167. — Conclusion, 179.

Philosophie chrétienne (études de) 54 ss. — la philosophie auxiliaire de la révélation, 55. — Services que peut rendre la philosophie à la science révélée, 59. — La philosophie trace la voie qui conduit au surnaturel, 63. — Elle dispose dans la forme scientifique l'ensemble des dogmes révélés, 66. — Elle fournit des armes à la défense de la foi, 73. — Réfutation de l'accusation soit de sacrifier la raison, soit de lui trop accorder, 76 — V. Religion.

Religion. — Des éléments philosophiques d'une démonstration de la religion, 193 ss., 385 ss. — Situation des âmes en face de la Religion, 194. — Desseins de l'auteur, 199. — L'homme est né pour un bonheur futur à mériter en cette vie, 203, 385.

Scolastique (la) et les traditions françaises, 97 ss., 289. — Ni Pie IX, ni Léon XIII n'ont voulu entraver la liberté d'opinion sur les divers systèmes de la Scolastique, 102. — Les Souverains-Pontifes désirent voir les ordres religieux rester fidèles à leurs traditions, 104. — Ils ont approuvé l'engagement pris par l'Ordre de S. François de suivre d'autres maîtres que S. Thomas, 107. — Maîtres que l'Ordre franciscain s'est choisis, 110. — Scot préféré par les Observantins et les Conventuels, 112, sans exclusion d'Alexandre de Halès, de S. Bonaventure et de Richard de Middletown, 113. — S. Bonaventure proné comme Scot par la même Observance. 119. — Les Capucins préfèrent d'abord S. Bonaventure, 125. — Valeur des Maîtres choisis par l'Ordre de S. François, 289. — Alexandre de Halès, 291.

Sensibilité. — V. Conscience.

Vatican (le) *royal du prêtre Curci*, par un Père de Compagnie de Jésus, 263.

Vicaire Général. — V. Encensement.

Worms (l'édit de) d'après la correspondance du nonce Aléander dans les *Monumenta Reformationis Lutheranæ*, 209 ss., 441 ss., — Le nonce Aléander ; ses précédents, 210. — Arrivée d'Aléander à la cour de Charles-Quint, 214. — Le confesseur de l'Empereur, 216. — Son gouverneur, 218. — Les conseillers, *ibid.* — La noblesse allemande, 221. — Les lettrés, *ibid.* — L'électeur Frédéric de Saxe, 222. — Aléander s'efforce de satisfaire la rapacité des allemands, *ibid.* — Haine et menaces des protestants à l'égard d'Aléander ; défiance manifestée un instant par le Souverain Pontife, 441. — Erasme, 446. — L'Empereur et les princes allemands à Worms, 504. — Arrivée et séjour de Luther, 517.

Zitelli. — *De dispensationibus matrimonialibus*, 375.

Rousseau-Leroy, Imprimeur-Gérant, rue Saint-Fuscien, 16. Amiens.